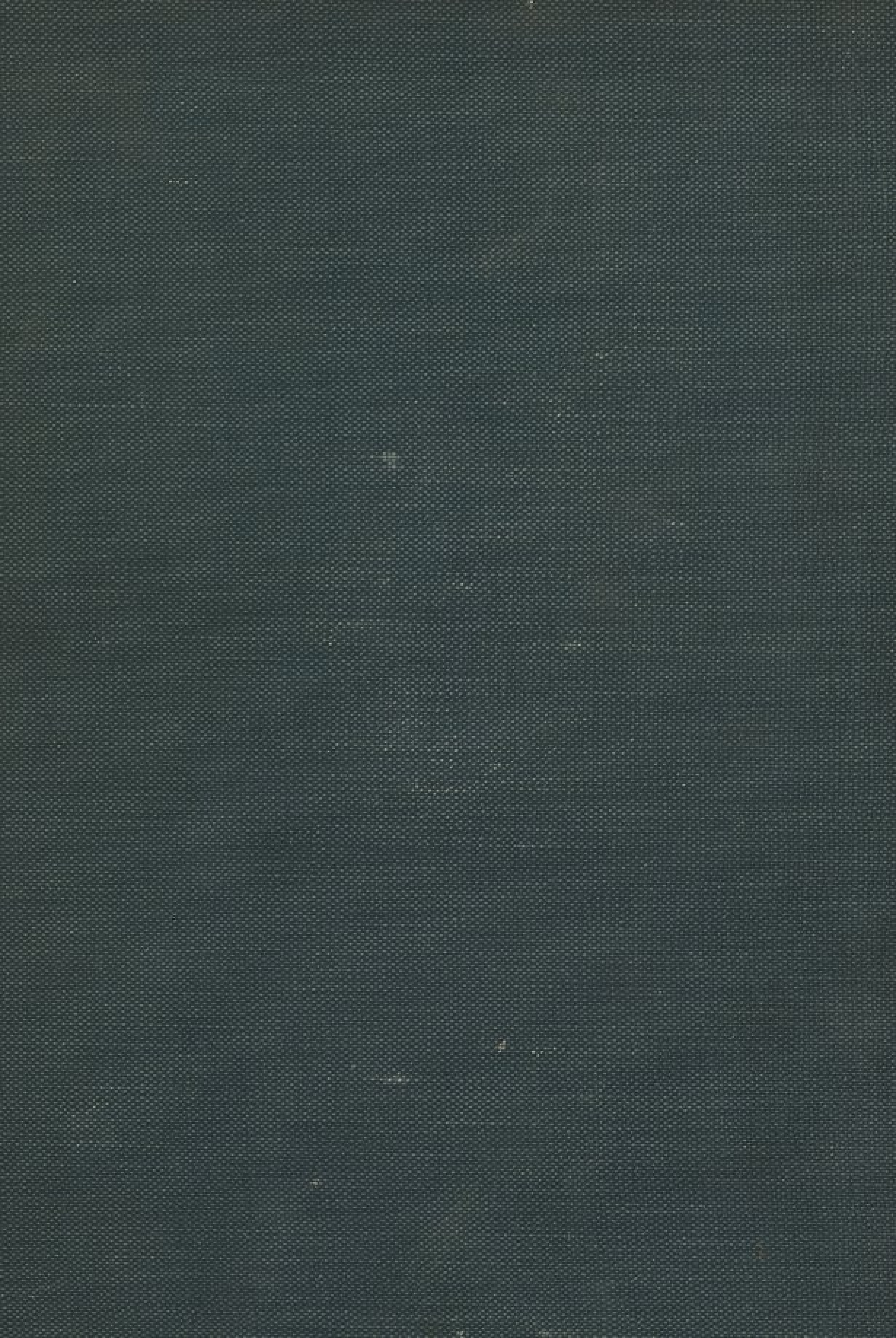
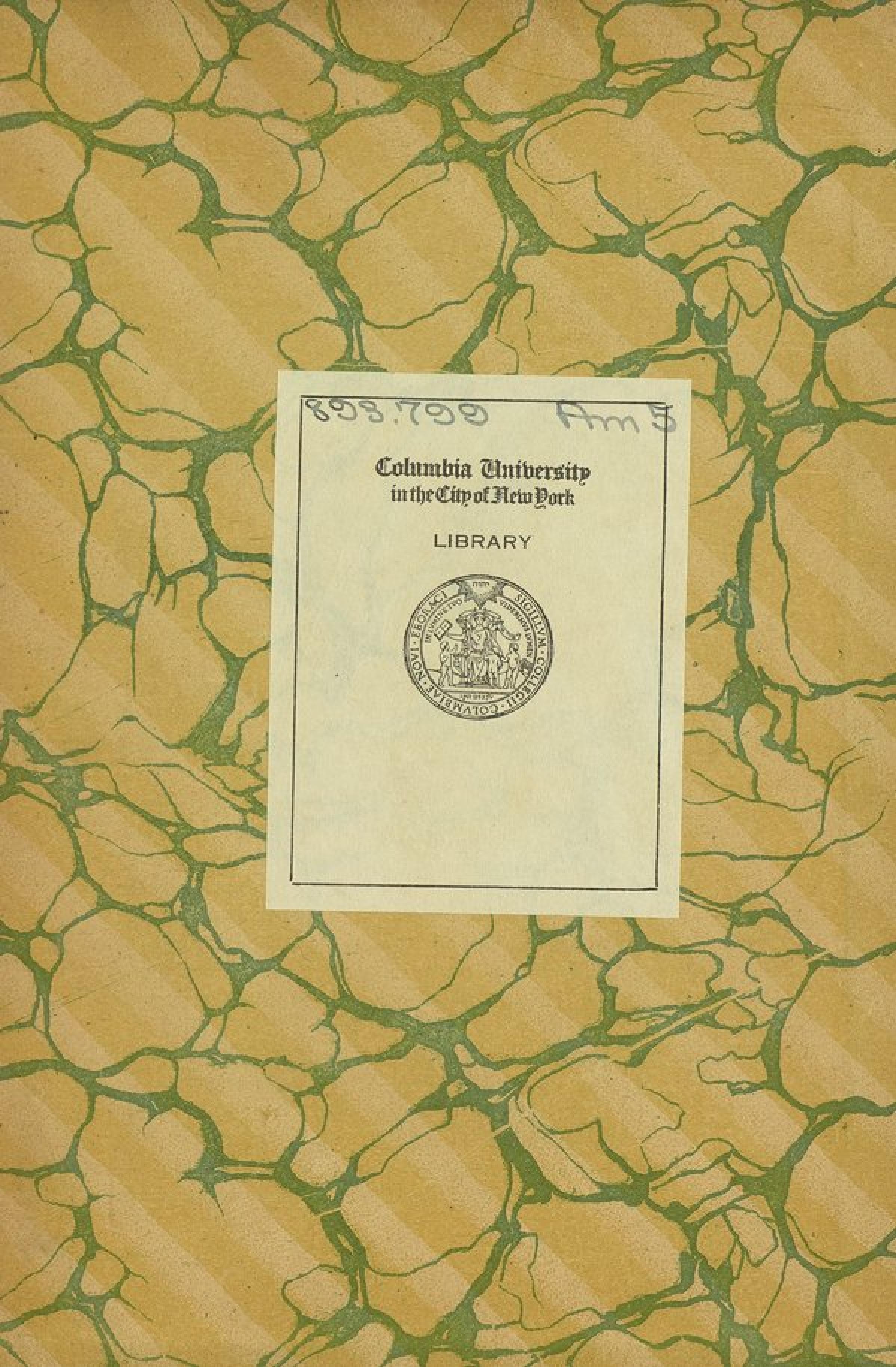
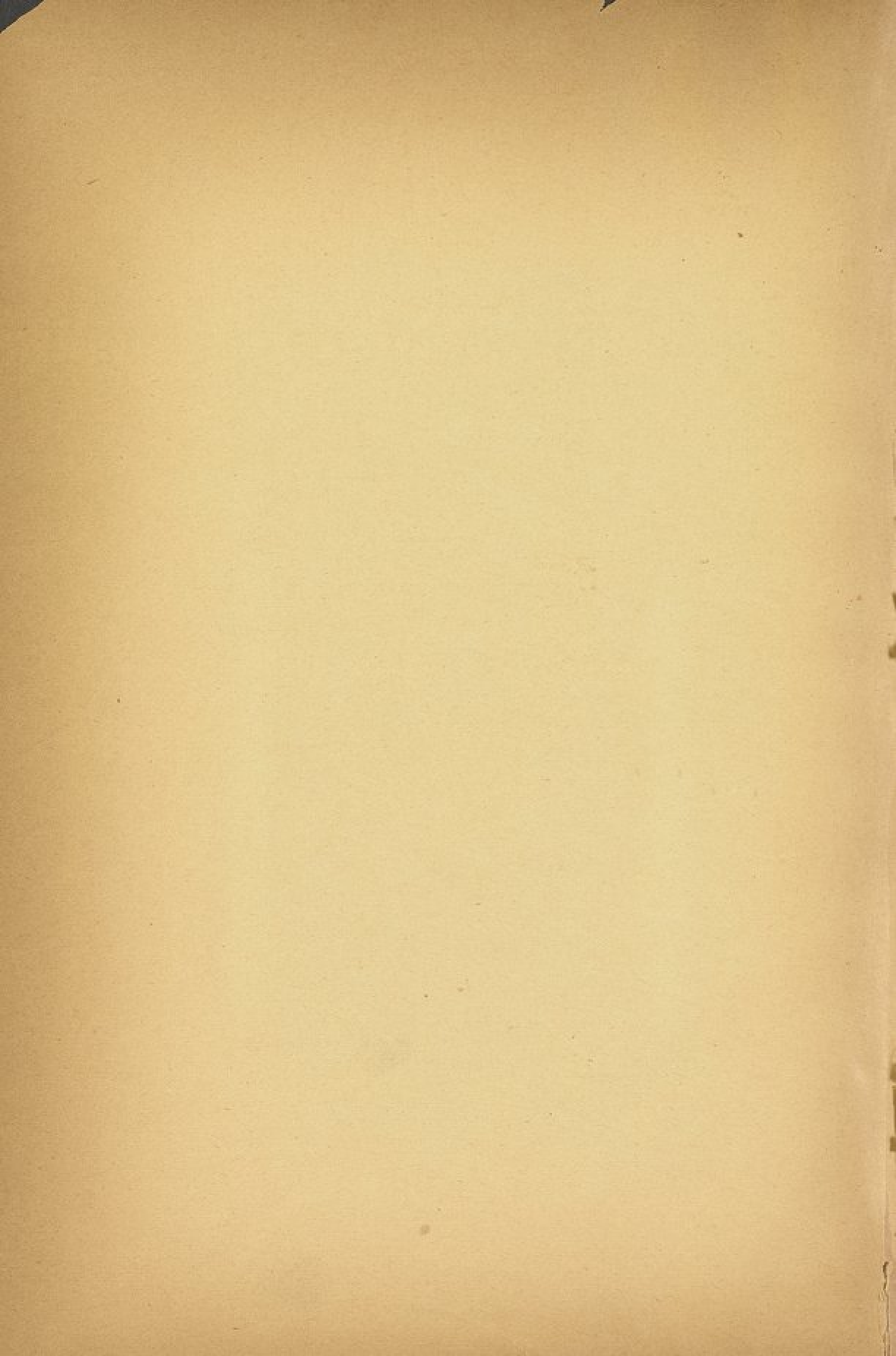






قوله القديم الابدي آه وهو ما لا اول لوجوده فلا ازلي سواه قال السيد في شرح المواقف الازلي اعم من القديم لان اعدام الحوادث ازلية وليست بقديمة الشيء فلعل المراد بالازلي هنا مرادف القديم ليصح نفيه عن غيره وفيه تكذيب لمن قال بقدم غيره كالمادة ولمن قال بان صفاته زائدة على ذاته وهذا التشريع ايضا لا يخلو بعد وتكلف التوجيه ولا بان التعريف باللام يفيد الحصر وثانيا بان القديم جل جلاله خاص حيث الحمد لله سبحانه فلا بد من ان لا يوجد في غيره ليصح وكذلك الاختصاص وانما هذا المعنى وصفه بالقديم لانه اصل لجميع الصفات ومتضمن لها فكان فيه جمع بعد تفصيل وضم بعد تفريق صالح زه قوله بكمال ذاته فيه اشارة الى انه تعالى مستحق الحمد بواسطة

كتاب معالم الدين في الاصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط بكنهه العارفون المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يبلغ صفته الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام فلا يحصي نعمه العادون المتطول بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون القديم الابدي فلا ازلي سواه الدائم السرمدي فكل شيء مضمحل ما عداه احمده سبحانه حمدا يقربني الى رضاه واشكره شكرا استوجب به المزيد من مواهبه وعطاياه واستقيله من خطاياي استقالة عبد معترف بما جناه نادم على ما فرط في جنب مولاه واسئله العصمة من الخطاء والخطل والسداد في القول والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الكريم الذي لا يخيب لديه الامال الغفور ... ثناء فعال واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب مسالك اليقين الناسخ بشريعته المطهرة شرايع الاولين والمرسل ...

والهداية رحمة للعالمين صلى الله عليه وآله الهداة المهديين وعترته الكرام
المنتجبين صلاة ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية
مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة يوم نلقى الله سبحانه ونلقاهم وسلم تسليما
وبعد فان اولى ما انفق في تحصيله كنوز الاعمار واطيل التردد بين
العين والاثر في معالم الافكار هو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية فلعمري
انه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه والعلم الذي
يعرج بحامله الى الذروة العليا وينال به السعادة في الدار الاخرى ولقد بذل
علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم اجمعين في تحقيق
مباحثه جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله كدهم فكم فتحوا فيه مقفلا ببنان افكارهم
وكم شرحوا منه مجملا ببيان آثارهم وكم صنفوا فيه من كتاب يهدي في ظلم الجهالة
الى سنن الصواب من مختصر كاف في بلوغ الغاية ومبسوط شاف يتجاوز النهاية
وايضاح لحل قواعد المشكل وبيان يكشف عن سرائره المعضل وتهذيب
يوصل من لا يحضره الفقيه بعد الاستبصار الى اصابة العلم ويجلو بما انار
مسالك الشرائع ظلم الشكوك والاوهام وذكرى دروس تنفع لمختلف الافهام
والمعتبر وتذكرة هي منتهى المطلب في الآفاق وجمل تسعف في مختلف

الاحكام بكامل الانصار ونعقد مدارك بجمع مواد النزاع من صحيح الآثار
روض يوناع لتمهيد اصول الجنان وروضة بحث يدهش بارشاد فروعها
الاذهان فشكر الله سعيهم واجزل من جوده مثوبتهم وبرهم وحيث كان من فضل الله
علينا ان اهلنا لاقتفاء آثارهم واحبنا الاسوة بهم في افعالهم فشرعنا بتوفيق الله
تعالى في تأليف هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدين وملاذ المجتهدين وجعلناه حاويا
معاهد المسائل الشرعية واجلينا به مدارس المباحث الفقهية وشفعنا فيه
تحرير الفروع بتهذيب الاصول وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول بعبارات
قريبة الى الطباع وتقريرات مقبولة عند السماع من غير ايجاز موجب للاخلال ولا اطناب
معقب للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم
واتضرع اليه ان يهديني حين تضل الافهام الى منهج القويم ويثبتني حيث
تزل الاقدام على الصراط المستقيم وقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة واقسام

والغرض من المقدمة ينحصر في مقاصد **المقصد الاول** في بيان
فضيلة العلم وذكر بعض ما يجب على العلماء مراعاته وبيان زيادة شرف علم
الفقه على غيره ووجه الحاجة اليه وذكر حده ومرتبته وبيان موضوعه ومبادئه ومسائله
اعلم ان فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو رتبته امر كفى انتظامه في سلك الضروريات

قوله من غير ايجاز هو اداء المقصود باقل من عبارة المتعارف بين الاوساط الذين ليسوا في مرتبة البلاغة ولا في غاية الفهاهة

مؤنة الاهتمام ببيانه غير انا نذكر على سبيل التنبيه شيئا في هذا المعنى من جهة العقل

والنقل كتابا وسنة مقتصرين على ما يتأدى به الغرض فان الاستقصاء في ذلك

يقتضي تجاوز الحد ويفضي الى الخروج عما هو المقصد فاما الجهة العقلية فهو ان

المعقولات تنقسم الى موجود ومعدوم وظاهر ان الشرف للموجود ثم الموجود

ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان النامي اشرف ثم النامي ينقسم الى حساس وغيره ولا

شك ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغير عاقل ولا ريب ان العاقل

اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم وجاهل ولا شك ان العالم اشرف فالعالم اشرف

المعقولات **فصل** واما الكتاب الكريم فقد اشير الى ذلك في مواضع منه الاول

ما في سورة العلق وهي اول ما نزل على نبينا صلى الله عليه وآله في قول اكثر

المفسرين اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي

علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر

نعمة العلم فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر وقد قيل في

وجه التناسب بين الآي المذكورة في صدر هذه السورة المشتمل بعضها على خلق الانسان

من علق وبعضها على تعليمه ما لم يعلم انه تعالى ذكر اول حال الانسان اعني كونه علقة

وهي بمكان من الخساسة وآخر حاله وهو صيرورته عالما وذلك كمال الرفعة والجلالة

قوله ثم اقرأ باسم ربك الآية الظرف يجوز ان يتعلق بفعل مقدر المتقدم ووجه تقديمه ...

فكانه سبحانه قال كنت في اول العمر في تلك المنزلة الدنية الخسيسة ثم صرت في اخره

الى هذه الدرجة الشريفة النفيسة الثاني قوله تعالى الذي خلق سبع سموات

ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا الاية فانه سبحانه جعل العلم

علة لخلق العالم العلوي والسفلي طرا وكفى بذلك جلالة وفخرا الثالث قوله سبحانه ومن

يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم الرابع قوله تعالى هل يستوي

الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب الخامس قوله تعالى انما

يخشى الله من عباده العلماء السادس قوله سبحانه شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة

واولوا العلم السابع قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم الثامن

قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب التاسع قوله تعالى

يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات العاشر قوله تعالى مخاطبا

لنبيه صلى الله عليه واله وسلم امرا له مع ما اتاه من العلم والحكمة وقل رب زدني

علما الحادي عشر قوله تعالى بل هو ايات بينات في صدور الذين اوتوا العلم الثاني عشر

قوله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون **فصل** واما

السنة فهي في ذلك كثيرة لا تكاد تحصى فمنها ما اخبرني به اجازة عدة من اصحابنا

منهم السيد الجليل نور الدين علي بن الحسين ابي الحسن الحسيني الموسوي ادام الله

تا سيد هو الشيخ الفاضل عز الدين حسين بن عبد الصمد الحارثي نور الله روحه والسيد

العابد نور الدين علي بن السيد فخر الدين الهاشمي قدس الله روحهما اجازة عن والدي

السعيد الشهيد زين الملة والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه

الاجل نور الدين علي بن عبد العالي العاملي الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن

الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي بن شيخنا الشهيد عن والده قدس الله سره عن

الشيخ فخر الدين ابن ابي طالب محمد بن الشيخ الفقيه الامام ابي الفضل بن شاذان بن جبرئيل القمي

عن الشيخ الفقيه العماد ابي جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ ابي علي

الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي عن والده عن

الشيخ الامام المفيد محمد بن محمد النعمان عن الشيخ ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه

عن الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن

حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون القداح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن

ابن الحسين وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله

ابن ميمون القداح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن يعقوب عن احمد بن

محمد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عليه السلام

قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله

الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي عن والده عن شيخه المحقق السعيد نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد نفس الله نفسه عن السيد الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي عن

بها طريقاً الى الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضى به وانه يستغفر
لطالب العلم من في السموات ومن في الارض حتى الحوت في البحر وفضل العالم على
العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء ان الانبياء لم
يورثوا ديناراً ولا درهماً ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن
الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه
القمي عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني عن يونس بن
عبد الرحمن عن الحسين بن زياد العطار عن سعد بن طريف عن الاصبغ بن نباتة
قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه الصلوة والسلام تعلموا العلم فان تعلمه
حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه لمن لا يعلمه صدقة وهو عند الله
لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام وسالك بطالبه سبيل الجنة وهو انيس في الوحشة
وصاحب في الوحدة وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله به اقواماً
يجعلهم في الخير ائمة يقتدى بهم ترمق اعمالهم وتقتبس آثارهم وترغب الملائكة
في خلتهم يمسحونهم باجنحتهم في صلواتهم لان العلم حيوة القلوب من الجهل ونور الابصار
من العمى وقوة الابدان من الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار ويمنحه مجالسة
الاخيار في الدنيا والآخرة وبالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد

بالعلم توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام والعلم امام العقل والعقل تابعه
يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء

فصل

وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن
علي بن ابرهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن ابي الحسين الفارسي عن عبد الرحمن بن
زيد عن ابي عبد الله عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله طلب العلم فريضة
على كل مسلم ومسلمة الا ان الله تعالى يحب بغاة العلم وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن
احمد عن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن ابي حمزة الثمالي عن ابي اسحق
السبيعي عمن حدثه قال سمعت امير المؤمنين عليه السلم يقول ايها الناس
اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب
المال ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه سيفي لكم والعلم
مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن
عيسى عن محمد بن خالد عن ابي البختري عن ابي عبد الله عليه السلم قال ان العلما
ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا وانما اورثوا
احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن
تاخذونه فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال
المبطلين وتأويل الجاهلين وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن محمد بن سعد عن محمد بن مسلم عن

قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تبارك
وتعالى اوحى الى دانيال ان امقت عبيدي الى الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارك
للاقتداء بهم وان احب عبيدي الى التقي الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع
للحلماء القابل عن الحكماء وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه وعن محمد بن يحيى عن احمد بن
محمد جميعا عن ابن ابي عمير عن سيف بن عميرة عن ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلم قال عالم
ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد وعنه عن الحسين بن محمد عن احمد بن اسحق
عن سعدان بن مسلم عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلم رجل راوية
لحديثكم يبث ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعل عابدا من
شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل قال الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا
افضل من الف عابد **فصل** ومن اهم ما يجب على العلماء تصحيح القصد و
اخلاص النية وتطهير القلب من دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس في قوتيها العلمية
وتزكيتها باجتناب الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية وقهر القوتين الشهوية و
الغضبية وقد روينا بالطرق السابقة وغيرها عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابرهيم
رفعه الى ابي عبد الله عليه السلم وعن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد بن محمود ابو عبد الله
القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد الصيقل بقزوين عن

احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب البصري عن ابي عبد الله عليه السلام قال

طلبة العلم ثلثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف

يطلبه للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل فصاحب الجهل والمراء موذ

ممار متعرض للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل بالخشوع

وتخلى من الورع فدق الله من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه وصاحب

الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء من

دونه فهو لحلوائهم هاضم ولدينهم حاطم فاعمى الله على هذا خبره وقطع من

اثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل ذو كأبة وحزن وسهر قد تحنك في

برنسه وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شأنه

عارفا باهل زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه

يوم القيمة امانه عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى وعن علي بن ابراهيم

عن ابيه جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم

بن قيس قال سمعت امير المؤمنين عليه الصلوة والسلم يقول قال رسول الله صلى

الله عليه وآله منهومان لا يشبعان طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر من الدنيا

على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك الا ان يتوب او

العالم ان لا تكثر عليه السؤال ولا تاخذ بثوبه واذا دخلت عليه وعنده قوم فسلم عليهم
جميعا وخصه بالتحية دونهم واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينيك ولا
تشر بيدك ولا تكثر من القول قال فلان وقال فلان خلافا لقوله ولا تضجر بطول
صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة حتى تنتظرها متى يسقط عليك منها شيء والعالم
اعظم اجرا من الصائم القائم الغازي في سبيل الله تعالى واذا مات العالم ثلم في الاسلام
ثلمة لا يسدها شيء الى يوم القيمة

فصل يجب على العالم العمل كما يجب على
غيره لكنه في حق العالم آكد ومن ثم جعل الله تعالى ثواب المطيعات من نساء النبي صلى الله عليه وآله
وعقاب العاصيات منهن ضعف ما لغيرهن وليجعل له حظا وافرا من الطاعات
والقربات فانها تفيد النفس ملكة صالحة واستعدادا تاما لقبول الكمالات وقد
روينا بالاسناد السالف وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد
بن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس
الهلالي قال سمعت امير المؤمنين عليه السلام يحدث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
انه قال في كلام له العلماء رجلان رجل عالم اخذ بعلمه فهذا ناج وعالم تارك لعلمه
فهذا هالك وان اهل النار ليتأذون من ريح العالم التارك لعلمه وان اشد
اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا الى الله تعالى فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله تعالى

١٥

فادخله الجنة وادخل الداعي النار بتركه علمه واتباعه الهوى وطول الامل اما اتباع
الهوى فيصد عن الحق وطول الامل ينسي الآخرة محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله عليه السلام قال
العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان اجابه والا
ارتحل عنه وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن محمد
القاساني عمن ذكره عن عبد الله بن القاسم الجعفري عن ابي عبد الله عليه السلام قال
ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن القلوب كما يزل المطر عن الصفا وعنه
عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن المنقري عن علي بن هاشم بن البريد
عن ابيه قال جاء رجل الى علي بن الحسين عليهما السلام فسأله عن مسائل فاجاب ثم عاد
ليسأل عن مثلها فقال علي بن الحسين عليهما السلام مكتوب في الانجيل لا تطلبوا علم
ما لا تعلمون ولما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزدد صاحبه الا كفرا ولم
يزدد من الله الا بعدا وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن
ابيه رفعه قال امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام في كلام له خطب به على المنبر
ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم العامل بغيره كالجاهل
الحائر الذي لا يستفيق عن جهله بل قد رأيت ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا

ان العالم المنسلخ من علمه شرا على هذا الجاهل المغترّ بجهله وكلاهما حائر بائر

لا ترتابوا فتشكّوا ولا تشكّوا فتكفروا ولا ترخّصوا لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا

في الحق فتخسروا وان من الحق ان تفقّهوا ومن الفقه ان لا تغترّوا وان انصحكم لنفسه اطوعكم

لربّه واغشّكم لنفسه اعصاكم لربّه ومن يطع الله يأمن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم

وعنه عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القدّاح

عن ابي عبد الله عن آبائه عليهم السلام قال جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وآله

فقال يا رسول الله ما العلم قال الانصات قال ثم مه يا رسول الله قال الاستماع قال ثم

مه قال الحفظ قال ثم مه قال العمل به قال ثم مه يا رسول الله قال نشره

فصل

وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى

عن الحسن بن محبوب عن معاوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام

يقول اطلبوا العلم وتزيّنوا معه بالحلم والوقار وتواضعوا لمن تعلّمونه العلم وتواضعوا

لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء جبّارين فيذهب باطلكم بحقكم وعنه عن علي

بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن حماد بن عثمان عن الحارث بن المغيرة

النصري عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل انما يخشى الله

من عباده العلماء قال يعني بالعلماء من صدّق قوله فعله ومن لم يصدّق

(Margin: قوله ولا ترتابوا فتشكّوا اه الريبة بالكسر التهمة والشك والاول يناسب تصحيح التفريع ويجوز ان يكون بمعنى [illegible])

(Margins: [illegible])

قوله

قوله فعله فليس بعالم عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن
اسمعيل بن مهران عن ابي سعيد القماط عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام
قال قال امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه
من لم يقنط الناس من رحمة الله ومن لم يؤمنهم من عذاب الله ومن لم يرخص لهم
في معاصي الله ولم يترك القرآن رغبة عنه الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه تفهم
الا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادة لا فقه فيها الا لا خير في نسك لا ورع
فيه عنه عن ابن ابراهيم عن ابيه عن علي بن سعيد عمن ذكره عن معوية بن وهب عن
ابي عبد الله عليه السلام قال كان امير المؤمنين عليه السلام يقول يا طالب العلم
ان للعالم ثلث علامات العلم والحلم والصمت وللمتكلف ثلث علامات ينازع
من فوقه بالمعصية ويظلم من دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة عنه عن عدة من
من اصحابنا عن احمد بن محمد عن نوح بن شعيب النيسابوري عن عبيد الله بن عبد
الله الدهقان عن درست بن ابي منصور عن عروة بن اخي شعيب العقرقوفي عن شعيب
عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كان امير المؤمنين عليه الصلوة
والسلام يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل كثيرة فرأسه التواضع وعينه البراءة
من الحسد واذنه الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن النية وعقله معرفة الاشياء

ثلمة لا يسدها شيء لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها
وبالاسناد السالف عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن احمد بن محمد بن سليمان الزراري
عن علي بن الحسين السعدآبادي عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار عن عمه
عبد السلام بن سالم عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال حديث في حلال وحرام تأخذه من صادق خير
من الدنيا وما فيها من ذهب او فضة وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله عن محمد بن عبد الحميد
عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان لي ابنا قد احب ان
يسألك عن حلال وحرام ولا يسألك عما لا يعنيه قال فقال لي وهل يسأل الناس
عن شيء افضل من الحلال والحرام

فصل الحق عندنا ان الله تعالى فعل الاشياء
للحكمة المتقنة لغرض وغاية ولا ريب ان نوع الانسان اشرف ما في العالم السفلي من الاجسام
فيلزم تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن ان يكون ذلك الغرض حصول ضرر له لان هذا
انما يقع من الجاهل او المحتاج تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتعين بان يكون
هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه وكماله فلا بد ان يكون عائدا
الى العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست بمنافع وانما هي دفع الآلام
فلا يكاد يطلق اسم النفع الا على ما تكون منها المحصل ان يكون هو الغرض من ايجاد
هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه منقطعا مشوبا بالآلام المتضاعفة فلا بد

قوله فلا بد وان يكون عائدا الى العبد آه
فيه نظر اذ عدم عود النفع اليه تعالى لا يستلزم
بخطه سلطان رحمه الله

يكون

يكون الغرض شيئاً اخر مما يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان ذلك النفع اعظم

المطالب في انفس المواهب لم يكن لكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق

وهو لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المشتمل على معرفة كيفية العمل المشتمل عليها هذا

العلم فكانت الحاجة ماسة اليه حتى تحصل هذا النفع العظيم وقد روينا بالاسناد

السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان

عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابان بن تغلب عن ابي عبد الله عليه السلام

قال لوددت ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا وفي الكافي عنه

عن علي بن محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عن علي

ابن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول تفقهوا في الدين فانه من

لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله تعالى يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين

ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وعنه عن الحسين بن محمد عن

جعفر بن محمد عن القسم بن ربيع عن المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله عليه

السلام يقول عليكم بالتفقه في دين الله ولا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه

في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك له عملا وبالاسناد السابق عن

المفيد عن الحسن بن حمزة العلوي الطبري قال حدثنا احمد بن عبد الله بن عبد الرحمن

قال حدثنا احمد بن محمد بن خالد البرقي عن ابيه عن ابن ابي عمير عن العلاء عن محمد بن مسلم

قال قال ابو عبد الله عليه السلام لو اتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه لادبته قال و

كان ابو جعفر عليه السلام يقول تفقهوا والا فانتم اعراب وبالاسناد عن احمد بن محمد بن

خالد عن بعض اصحابنا عن علي بن اسباط عن اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله

يقول ليت السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام **فصل** الفقه في

اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية

فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات ككرمه وشجاعته

وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة واللغوية

وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية فانه ماخوذ من دليل اجمالي

مطرد في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى به المفتي

علم انه كلما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم

هو حكم الله سبحانه في حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه فلا يرد على هذا الحد

انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا

عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامي المحض بل

من لم يبلغ رتبة الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك

لما ورد بينه في العلم مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان المراد بها الكل

لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء منه اذ لم يكن كلهم لا بل لم يعلم جميع الاحكام

بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما

ظني الدلالة والسند فكيف يطلق عليه العلم والجواب اما عن سؤال الاحكام

فبانا نختار اولا ان المراد بها البعض قولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع

اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فلا يحصل للمقلد ان بلغ من العلم ما

بلغ واما على القول بالتجزي فالعلم المذكور داخل في الفقه لا ضير في صدقه عليه

حقيقة وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحا وان صدق

عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما سواه ثم نختار ثانيا ان المراد بها الكل

وهو الظاهر لكونها جمعا محلى باللام ولا ريب انه يفيد العموم قولكم لا ينعكس

لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا ممنوع اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده

ما يكفيه في استعلام المسائل من المآخذ والشرائط بان يرجع اليها فيحكم واطلاق العلم على مثل

هذا التهيؤ شايع في العرف فانه يقال في العرف فلان يعلم النحو مثلا ولا يراد ان جميع مسائله

حاضرة عنده على التفصيل ح وعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر لا ينافيه وما

٢٦

متصلة كالذات مع الصفة او منفصلة كالضد وان تكثرت الالفاظ واتحد
المعنى فهي مترادفة وان تكثرت المعاني واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك
وان اختص الوضع باحدها ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة
والمجاز وان غلب فكان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي والشرعي والعرفي
وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل **اصل** لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية
والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل
الخوض في الاستدلال لا بد من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع في ان الالفاظ
المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية قد صارت
حقائق في تلك المعاني كاستعمال الصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها في
اللغة للدعاء واستعمال الزكوة في القدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للنمو
والحج في ازاء المناسك المخصوصة بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد وانما النزاع في ان
صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني
بحيث تدل عليها بغير قرينة لتكون حقائق شرعية فيها او بواسطة غلبة هذه
الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع وانما استعملها الشارع فيها
بطريق المجاز بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وتظهر ثمرة الخلاف

قوله وان غلب
كان الاستعمال
لمناسبة فهو المنقول والعلاقة
اراد بالوضع في قوله وان خص
المعنى المعهود هو الذي عبر عنه بقوله الوضع ا
فلا يلزم انتفاء الوضع مطلقا في المنقول والمرتجل
ايضا بناء على شمول الوضع بمجازات ايضا بحسب المعنيين المشهورين كما لا يخفى
الا ان يقال انه بعيد اذ الظاهر ان وضعه ابتداء مستقل فلم يختص الوضع الواحد باحد المعنيين
وغاية ما ان يتكلف بان وضع اللفظ بازاء المعنى ان لم يلاحظ فيه المناسبة لمعنى الآخر ولم يلاحظ

ثم العرض العام لا يكون ذاتيا للخاص بل هو عرض غريب بالنسبة اليه وانما يكون عرضا ذاتيا
للعام وكذا الايلام ما اشتهر من ان مباحث العام والخاص فيه ثبوته للعام اولى
والخاص نوى نعم ايلام ما اشتهر من ان موضوعه انتفاء الكلي الطبيعي ومباحث
اخر هو ان الظاهر في عرفهم ان الفقه هو نفس التصديقات
بالمسائل وكذا ما ذكروه في اسماء العلوم المدونة
من اطلاقها على المعاني الثلاثة
والا لا فلا محصل عبارة
عن مطلق
العلم
بما حصل بسبب تلك الملكة منه

قوله ايضا في تلك الحاشية ان الاحكام باي معنى فسرت اما اذا فسرت بالنسبة فلان خروج الفعل وعدم خروجه لانه علة
غير معتبر في نظر الاصول المشهور فيما بينهم انشاء واخراج ما ذكره الا ان يقال معه كما انه ايضا من الصفات لان لم يكن
كالمعرفة قيد للصفات انتهى منه

يستدل
على المطلوب
بان يقول هذا ما اشتبه
المجتهد بالاجماع وكل ما ادى اليه اجتهاد
المجتهد بالاجماع فهو حكم الله في حقه وكذلك علمه ان يدل
الاجماع بالكتاب والسنة والقياس عند القائلين به فهو ايضا مستند على

قوله على اللغوية فيما يلي
الثاني اذ اراد باللغوية غير الشرعية فيعم العرفية الى ثبت هناك عرف
فيه تامل في الحد المذكور ايضا بانه قد يقال المجهول
الاشتهار في المجاز المفروض لا يلزم
القول به نفي الحقيقة الشرعية
فحينئذ تبني المسئلة
منه

تقديم الحقيقة المرجوحة على المجاز الراجح ولهم فيها اقوال فكيف يحكم بحملها
على المعاني اللغوية على كل حال الا ان يقال بان المنكرين للحقيقة
الشرعية ينكرون ذلك ايضا في جميع الالفاظ وهو كما ترى
شيخ محمد
منه

انتهى

في التوضيح

ومن البين ان استعمال

في عرفنا من غير قرينة لتبادر

من حيث كونه موضوعا له فلا يكون مجازا

لغويا بل حقيقة شرعية ولعدم اشتراط الاشتهار في المشهور

من ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا

بالنسبة الى اصطلاحين فهو من المستعمل حقيقة ومجازا لغويا في الاوامر كونه كذلك

بالقصد فيما لا يلتفت اليه فلا مرتبا

از حواشي صفحه سي وهفتم است

از حواشي صفحه سي وهشتم است ملا صالح رحمه الله

داخل انه مجاز اه اي اجتماع فيه مجاز فيها ان استعمال

لما يلزم ان يكون كل واحد منهما مناط الحكم في استعمال

في غير ما وضع له اولا الان المعنى المجازي

لم يكن داخلا في ارادة الموضوع

منفردا الان لا ينفرد

بيانا فيه نظر

واصل فيها

حواشي

صفحه چهل است

قوله اذ لا معنى لترتيب العقاب

الندب اه واما بحثه اه انما يكون ذلك

عن العقاب واجبا لو كان العقاب معلوما لفظه

اما اذا كان محتملا احتمالا مرجوحا فلا نسلم انه يكون واجبا

يكون مندوبا ومستحبا فيما نحن فيه فنقول ان الامر مشترك بين الوجوب

الندب لفظا او بينهما وبين غيرهما او حقيقة في غير الوجوب او مشترك معنوي بين

المعاني ويستعمل في الوجوب اما بالقرينة الاشتراكية والمجازية فالمخالف الآن للامر كما بنا على عموم

الامر يحتمل ان يكون مخالفا لامر كان مستعملا في الوجوب بقرينة بل مخالفا لاي امر كان يحتمل في حقه

لا يصح صدور النهي عن غير العالم او المحقق منه ولا شك انه مع تقدير عدم كون الامر حقيقة في الوجوب لا يستفاد

من ذلك الحكم بوجوب المأمور به الا بالقرينة والان خفي اشتغالها فانما التهديد فانه يكون بنفسه قرينة

الا ان يقال وجوب اقتران القرينة بما هو محتاج الى القرينة وبهذا التهديد ينتفي عنه

كم حصل انتفاء القرينة السابقة فيهما ايضا لكن لا يخفى ان هذا التهديد اعم

ثم لو ثبت عدم جواز تأخير البيان عن الحاجة ودونه

ولو قيل بان بعض الاوامر كان محتاجا اليه

قبل نزول هذه الآية فلو كان

هذه الآية قرينة

لزم

فيها

بما وضعت مجردة عن القرائن في كلام الشارع فانها تحمل على المعاني المذكورة بناء

على الاول وعلى اللغوية بناء على الثاني واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها

تحمل على الشرعية بغير خلاف احتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات

المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة لاداء مال مخصوص

والصيام لامساك مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني منها الى الفهم عند

اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله

لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها في

غير معانيها ان تكون حقائق شرعية بل يجوز كونها مجازات لغوية وجهين

احدهما ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها في غير معانيها لمناسبة

للمعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة

معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها

في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان حدثت ولم تكن

اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته وثانيهما ان هذه المعاني تفهم

من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة

وفي كل هذين الوجهين مع اصل الحجة بحث اما في الحجة فلان دعوى كونها اسما لمعانيها

الغير الى الفهم دون ان يسبق الى الفهم والا لا ينتقض بالمشترك المجرد

ان الاستبعاد ايضا من علامة الحقيقة على ان سبقه الى الفهم يستلزم

عدم الغير ضرورة وثانيا ان المجاز قد يشتهر بحيث يسبق المعنى المجازي

٣٠ الشرعية لسبقها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع

فهي ممنوع وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فلا يلزم ح من كونها حقائق

عرفية لهم ان تكون حقائق شرعية واما في الوجه الاول فلان قوله وقد للمعنى

الشرعية ممنوع اذ الاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع لا في

اطلاق الشارع فهي ح حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما في الوجه الثاني فلما اوردناه

على الحجة ان السبق الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع

احتج النافون بوجهين الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها

اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تضمنته ولا ريب ان الفهم شرط

التكليف ولو فهمهم اياها لنقل ذلك الينا لمشاركتنا لهم في التكليف ولو نقل فاما

بالتواتر او بالآحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد

العلم على ان العادة تقتضي في مثله بالتواتر الوجه الثاني انها لو كانت حقائق شرعية

لكانت غير عربية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ

باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض

فلا تكون عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القرآن عربيا لاشتماله

عليها وما بعضه خاصة عربية لا يكون عربيا كله وقد قال الله سبحانه انا انزلناه قرآنا

٣١ عربيا وأجيب عن الأول بأنه فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد بالقرائن كالأطفال

يتعلمون اللغات من غير أن يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى إذ هو ممتنع بالنسبة

إلى من لا يعلم شيئا من الألفاظ وهذا طريق قطعي لا ينكر فإن عنيتم بالتفهيم

وبالنقل ما يتناول هذا منعنا بطلان اللازم وإن عنيتم به التصريح بوضع

اللفظ للمعنى منعنا الملازمة وعن الثاني بالمنع من كونها غير عربية كيف وقد

جعلها الشارع حقائق شرعية في تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي فكان المجاز

المخالف مشتهرا وإن لم يصرح العرب بآحادها لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها

وعن الثالث بمنع كون القرآن كله عربيا والضمير في إنا أنزلناه للسورة لا للقرآن وقد

يطلق القرآن على السورة وعلى الآية فإن قيل يصدق على كل سورة وآية أنها بعض

القرآن وبعض الشيء لا يصدق عليه أنه نفس ذلك الشيء قلنا هذا إنما يكون فيما لم يشارك

البعض الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فإنها اسم لمجموع الآحاد المخصوصة فلا يصدق

على البعض بخلاف نحو الماء فإنه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق

على الكل وعلى أي بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء ويراد بالماء مفهومه الكلي

أنه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذي هو أحد جزئيات ذلك المفهوم والقرآن

من هذا القبيل فيصدق على السورة أنها قرآن وبعض من القرآن باعتبارين

على أنا نقول ان القرآن قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وضعاً آخر فيصح

بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض القرآن اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف

الحجتين والتحقيق ان يقال لا ريب في وضع هذه الالفاظ للمعاني اللغوية وكونها

حقائق فيها لغة ولم يعلم من حال الشارع الا انه استعملها في المعاني المذكورة اما

كون ذلك الاستعمال بطريق النقل او انه غلب في زمانه واشتهر حتى افاد بغير قرينة

فليس بمعلوم لجواز الاستناد في فهم المراد منها الى القرائن الحالية او المقالية فلا يبقى

لنا وثوق بالافادة مطلقا وبدون ذلك لا يتم المطلوب فالترجيح لمذهب النافين

وان كان المنقول من دليلهم مشاركا في الضعف لدليل المثبتين

أصل

الحق ان الاشتراك واقع في لغة العرب فقد احاله شرذمة وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه

ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى اذا كان الجمع بين

ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا فجوزه قوم مطلقا ومنعه آخرون مطلقا وفصل

ثالث فمنعه في المفرد وجوزه في التثنية والجمع ورابع فخصه بالاثبات واجازه في

النفي ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء انه

ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فيجب حمله عليه وقال الباقون انه بطريق

المجاز والاقوى عندي جوازه مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة لنا على

الجواز

الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان ما يتمسك به المانعون وعلى كونه مجازا

في المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر في ارادة الجميع الى الغاء

اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود

العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا اما في

محل النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق

واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي

لا في المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه

على الكل بل اذا كان للكل تركيب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب

العرف ايضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك فلئن اراد بوجود

علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل في مجموعهما

معا فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم

فيرد عليه ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة

كان استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا واختصاص اللفظ

ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع

للكل وارادة الجزء وهو غير مشروط بشيء مما اشترط في عكسه فلا اشكال ولنا

على كونه حقيقة في التثنية والجمع لانهما في قوة تكرير المفرد بالعطف الظاهر

لاعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات الاترى انه يقال زيدان وما زيدان

وما اشبه هذا مع كون المعنى في الاعلام مختلفا وتاويل بعضهم الى المسمى تعسف

و ح وكذا انه يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على

ان يكون بكل واحد منهما مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا لما هو في قوته لانتفاء المانع

مطلقا بانه لو جاز استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه

موضوع لكل واحد من المعنيين وان الاستعمال في كل واحد منهما بطريق الحقيقة واذا كان

بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا احدهما خاصة غير مريد له خاصة وهو محال لان

المراد [illegible] معانيه ثلثة هذا وحده وهذا وحده وهما معا وفرض استعماله في

جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا

معناه ان لا يكتفي بهذا وحده فيلزم من ارادته لهما على سبيل البدلية

الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معا

عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم

والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا لا بقاء لكل واحد مفردا

وغاية ما يمكن ح ان يقال ان مفهوم المشترك بهما مفردين فاذا استعمل في

المجموع لم يكن مستعملا في مفهومه فيرجع البحث الى ان نفيه ذلك استعمالا له
في مفهومه لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج من خص
المنع بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما بخلاف
المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من
المفرد فان افاد المفرد المعنى اياه فذاك والا فلا وفيه نظر يعلم مما قلنا في حجة ما
اخترناه والحق ان يقال ان هذا الدليل انما يقتضي نفي كون الاستعمال المذكور
بالنسبة الى المفرد بحقيقة واما نفي صحته مجازا حيث توجد العلاقة المجوزة له فلا
واحتج من خص الجواز بالنفي بان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وجوابه
ان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجيء
التعدد في النفي حجة مجوزيه حقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل
من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شأن
الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد عن الآخر والاجتماع معه
فيكون حقيقة في كل منهما والجواب ان الوحدة يتبادر من المفرد عند الاطلاق
وذلك آية الحقيقة وح فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شيء بل بشرط
شيء واما فيما عداه فالمتجه جوازه كما اسلفنا وحجة من زعم انه ظاهر في الجميع عند التجرد

اي فيما عدا المفرد من التثنية والجمع فالمتجه اعني جواز الاستعمال فيهما حق كما اسلفناه وان كان

٣٥

عن القرآن قوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض و

الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فإن السجود

من الناس وضع الجبهة على الأرض ومن غيرهم أمر مخالف لذلك قطعا وقوله

تعالى إن الله وملائكته يصلون على النبي صلعم فإن الصلوة من الله المغفرة ومن

الملائكة الاستغفار وهما مختلفان والجواب من وجوه أحدها أن معنى السجود

في الكل واحد هو غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء بإظهار الشرف

ولو مجازا وثانيها أن الآية الأولى تتقيد بفعل كأنه قيل ويسجد له كثير من الناس

والثانية تتقيد بخبر كأنه قيل إن الله يصلي وإنما جاز هذا التقدير لأن قوله

يسجد له من في السموات وقوله وملائكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف

فكان دالا عليه نحو قوله نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف

أي نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فيكون قد تكرر اللفظ وأريد به في

كل مرة معنى لأن المقدر في حكم المذكور وذلك جائز بالاتفاق وثالثها

أنه وإن ثبت الاستعمال فلا نسلم كونه حقيقة بل القول هو مجاز لما فيه من

من التطويل إن كان المجاز على خلاف الأصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على

إرادة الجميع ظاهرة فأين وجوب الحمل عليه لظهوره في ذلك مع فقد القرينة كما هو

المدعي **اصل** واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي كاختلافهم

في استعمال المشترك في معانيه فمنعه قوم وجوزه اخرون ثم اختلف المجوزون

فاكثرهم على انه مجاز وربما قيل بكونه حقيقة ومجازا بالاعتبارين حجة المانعين

انه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة

فلان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل

البيان ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء

معاند لذلك الشيء والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال وجعلوا

هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان

مريدا لاستعماله فيما وضع له ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار

ارادة المعنى المجازي وهو ما ذكر من اللازم واما بطلانه فواضح وحجة

المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز معاندة ومنافاة واذا لم يكن

منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند التكلم واحتجوا لكونه مجازا بان

استعماله فيهما استعمال في غير ما وضع له اولا اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا

في الموضوع له وهو الان داخل فكان مجازا واحتج القائل بكونه حقيقة

ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة في

استعمال اللفظ في الموضوع له الكل لا يكون مقصودا بل لينتقل منه الى غير الموضوع له كما مر ذكره رحمه الله

٣٨ لعدمها المجاز في الاخر فلكل واحد من الاستعمالين حكم وجواب المانعين عن

حجة المجوز ظاهر بعد ما قررنا في وجه الثاني واما الحجتان الاخيرتان فهما

ساقطتان بعد ما نبهنا ان الاولى في توجيه الحجة على المجاز تشبه بان فيها خروجا عن محل

النزاع اذ موضع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون كل منهما

مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما مر انفا في المشترك وما ذكر في الحجة

يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي الاول

فهو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه فان الثاني للتصحيح يجوز ارادة المعنى

المجازي الشامل ويسمى ذلك بعموم المجاز مثل ان تريد بوضع القدم في قولك

لا اضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة و

ناعلا وراكبا وهما مجازان والتحقيق عندي في هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى

الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة

في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجها لان ارادة المجاز

تنافيه من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وان

ارادوا به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا كما قرر في جواب حجة المانع

في المشترك اتجه القول بالجواز لان المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته عن الوحدة

قوله مثل ان تريد بوضع القدم الا يتحقق ان الدخول بالنسبة الى الدخول

حافيا وغيره كلي وهذا ما وعدناك من

بيان ان النص حمل الدخول على الدخول الجزئي

لما ذكره المص والامر فيه سهل سلطان العلماء ره

مجازيا

مجازياً للفظ فالقرينة للمجاز لا تعانده وحينئذ كان المعتبر في استعمال المشترك

هو هذا المعنى فالظاهر اعتباره هنا ايضاً ولعل النزاع في الموضعين مبني

على الاعتبار الآخر وكلاهما صحيح لكن قد عرفت ان النزاع يعود معه لفظياً

ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازاً فان المعنى الحقيقي ان لوحظ

بكماله وانما اريد منه البعض فيكون اللفظ فيه مجازاً ايضاً

المطلب الثاني

في الاوامر والنواهي وفيه بحثان البحث الاول في الاوامر

فصل

صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى

وفاقاً لجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة في الندب فقط وقيل في

الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقال علم الهدى رضي الله عنه

انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكاً لفظياً في اللغة واما في العرف

الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا اللوجوب

هي ام للندب وقيل هي مشتركة بين ثلاثة اشياء الوجوب والندب والاباحة

وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلاثة وهو الاذن وزعم قوم انها مشتركة

بين اربعة امور وهي الثلاثة السابقة والتهديد وقيل فيها اشياء اخر لكنها

شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا وجوه

الأول انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عدّ عاصياً

وذمّه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب

لا يقال القرائن على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالباً فلعله انما يفهم منها

لا من مجرد الامر لانا نفرض الكلام فيما ذكرناه انتفاء القرائن فليفرض كذلك

لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذم حينئذ عرفاً وبضميمه

اصالة عدم النقل الى ذلك يتم المطلوب **الثاني** قوله تعالى مخاطباً لابليس

ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة

اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه

سبحانه بالمانع وانما هو في معرض الانكار والاعتراض ولو لا ان صيغة

اسجدوا للوجوب لما كان متوجهاً **الثالث** قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون

عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر

والتهديد دليل الوجوب فان قيل الآية انما دلت على ان مخالف الامر مأمور

بالحذر ولا دلالة له في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع

فيه قلنا هذا الامر للايجاب والالزام قطعاً اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب

او اباحته ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ولا ريب انه انما يحسن عند

ازحواشي صح

جهد وسعهم انتهى قوله

على ان الاطلاق كاف في

في المطلوب اه اورد عليه بان هذا انما

انما يحسن لو اعترض بان الدليل لا يدل على عدم دلالة

على الندب ايضا بطريق الحقيقة كما في الدلالة المذكورة اه لو

اعترض بانه لا يدل على ان جميع الاوامر حقيقة في الوجوب بناء على ان الامر

الواقع في الآية الذي خالفه مذموم بعض الاوامر فلا يحسن هذا واقول هذا الكلام

يحتمل معنيين الاول انه لو كان الامر حقيقة في ضمن بعض افراده في الندب ايضا لكان حقيقة

في ضمن بعض افراده في الوجوب لما حسن ترتب التهديد على مجرد مخالفة الامر دون التقييد بقيد يخصصه

...

ان اعتبار ... هذه العبارة وفهم ... مجرد ... المذكور

فيها الا ان القاطع والظاهر القوي ربما عارض الظاهر الضعيف فيجب الانصراف عنه وفيما نحن فيه كذلك

لان قوله تعالى وويل يومئذ للمكذبين قاطع او ظاهر قوي معارض من الظاهر الاول والمراد من المنع تسليم

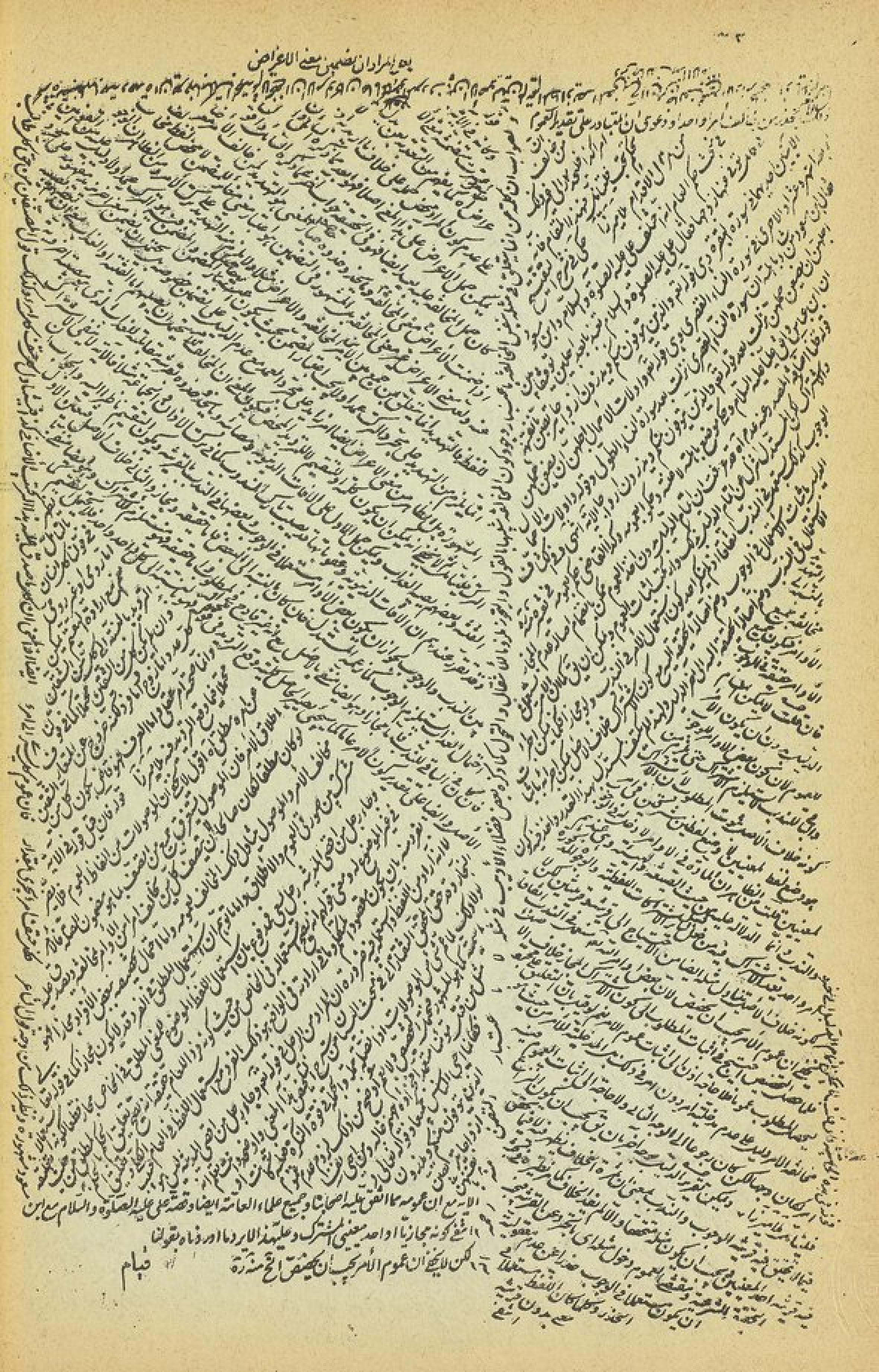
هو المشهور في علم الآداب بل المعنى اللغوي ايضا بالحاصل استدلالا في مقابلة الاستدلال الذي هو معارضة له

قوي منه فينطبق عليه الجواب الآتي وتحريره ان المهددين بالويل بسبب التكذيب اما ان يكونوا هم

الاولين او غيرهم وعلى الاول نقول غاية ما يحصل في المعارضة هو انهم عليهم الكفار فلا يصح ذمهم بترك

التكاليف الفرعية لعدم كونهم مكلفين بها كما هو رأي ابي حنيفة وهو باطل عندنا لا نعول عليه كما تقرر

في محله وعلى الثاني لا يتصور وجه المعارضة والمنافاة والتنافي بين الشقين مع ان الظاهر هو الاول



بعد ما مرادان تضمين بعض الاغراض

الامر مع ان عمومه كما اتفق عليه اصحابنا وجميع علماء العامة ايضا وتصريحه عليه الصلاة والسلام مع ابن

اشتغ كونه مجازيا او احد معنيي المشترك وعليه الاير دما اورد فاه بقولنا

لكن لا يخفى ان عموم الامر يجب ان يخصص الخ منه زره

تمام

بيان المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي لكان الخلو عنه سفها وعبثا وذلك

محال على الله تعالى [illegible] واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي

للعذاب هو مخالفة الواجب [illegible] فان قيل هذا الاستدلال مبني على ان

المراد بمخالفة الامر ترك المامور به وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه

بان يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة هو

ترك الامتثال والاتيان بالمامور به واما المعنى الذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم

غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل وكانها في الاية تعريض متضمنة

معنى الاعراض فعدي بعن فان قيل قوله تعالى في الاية عن امره مطلق فلا يعم

والمدعى افادة الوجوب في جميع الاوامر بطريق العموم قلنا اضافة المصدر عند عدم

العهد للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو وايضا ذلك جواز الاستثناء منه فانه يصح

في الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني على ان الاطلاق كاف في المطلوب

اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفة

مطلق الامر **الرابع** قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه سبحانه ذمهم

على مخالفتهم الامر ولولا انه للوجوب لم يحسن الذم وقد اعترض بانه لا يمنع

كون الذم على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله

قيل يوشك للمكذبين وثانيا ان الصيغة تفيد الوجوب عند انتفاء القرينة

اليها اجماعا فلعل الامر بالركوع كان مقرونا بما يقتضي للوجوب واجيب

عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين [illegible] او غيرهم

غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بواسطة

التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول وان كانوا

غيرهم لم يمكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيب قوم اخرين ما امروا به وعن الثاني

بانه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة الامر فدل على ان الاعتبار به لا بالقرينة

احتج القائلون بانه للندب بوجهين احدهما قوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشيء

فاتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الاتيان بالمأمور به الى مشيئتنا وهو معنى الندب

واجيب بالمنع من رده الى مشيئتنا وانما رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب وثانيهما

ان هذا الطريق المنع وبعينه الاحتمال فافهم سلطان

ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين السؤال والامر الا بالرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة

السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب

لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان القائل بكون الامر للايجاب

يقول ان السؤال يدل عليه وضعا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل

مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب

قوله فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم اه اقول للمعترض ان يمنع جواز استحقاق الذم بترك الركوع بل الذم و الويل كلاهما بسبب التكذيب بعدم اعتقاد حقيقة الامر وهذا لا يقتضي كون الامر للوجوب فان تكذيب الندب ايضا يوجب الذم ثم لو ثبت ان اركعوا للوجوب تم ما ذكره واما قوله فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع فان اراد بها الفروع الواجبة [illegible]

انما يثبت بالشرع ولذلك لا يلزم المسؤول القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل
المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحة نقل القائلين
بانه للقدر المشترك انا نقطع باستعماله تارة في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة
واخرى في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فان كانت موضوعة لكل منهما
لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك
بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز والجواب ان المجاز وان كان
مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة السابقة
انه حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد من كونه مجازا فيما عداه والا لزم الاشتراك
المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا على ان المجاز لازم بتقدير
وضعه للقدر المشترك ايضا لان استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه
مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية فيكون استعماله فيه معها
استعمالا في غير ما وضع له فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك سواء جعل
حقيقة ومجازا او للقدر المشترك ومع ذلك فالتجوز اللازم بتقدير الحقيقة
والمجاز اقل منه بتقدير القدر المشترك لانه في الاول مختص باحد المعنيين
وفي الثاني حاصل فيهما وربما توهم تساويهما باعتبار ان استعماله في القدر

المشترك على الاول مجاز فيكون مقابلاً للاستعمال في المعنى الآخر على الثاني

فيتساويان وليس كما توهم لان الاستعمالين في لفظ المشترك ان وقع فعلى

غاية الندرة والشذوذ فاين هو من اشتهار الاستعمال في كل من المعنيين

والمشاركة واذا ثبت لنا ان التجوز اللازم على التقدير الاول اقل كان بالترجيح اولى

ثم عليه بالدليل الحق احتج السيد المرتضى رضي الله تعالى عنه على انها مشتركة لغة

بانه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معاً في اللغة والتعارف

والقرآن والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل

واما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء

الواحد في الدلالة على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة الى

العرف الشرعي بحمل الصحابة كل امر ورد في القرآن والسنة على الوجوب وكان

يناظر بعضهم بعضاً في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه امراً من الله

سبحانه او من رسوله صلى الله عليه وآله لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي

الندب او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب

بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضاً ان ذلك من شأن

التابعين لهم وتابعي التابعين فطالما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون

الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت عادتهم وخرجوا

عما يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب [illegible] واما اصحابنا معاشر الاما

مية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ

في موضع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم

يتوقفوا على الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب عن

احتجاجه الاول انا قد بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا ثم

ان مجرد استعمالها في الندب لا يقتضي كونه حقيقة ايضا بل يكون مجازا والوجوب

امارة كونه مجازا من الاشتراك وقوله ان استعمال اللفظة الواحدة في

الشيئين والاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة انما

يصح اذا تساوت نسبة اللفظة الى الشيئين والاشياء في الاستعمال اما مع التفاوت

بالتبادر وعدمه او بما اشبه هذا من علامات الحقيقة والمجاز فلا وقد بينا

ثبوت التفاوت فيه واما احتجاجه على انه في العرف الشرعي للوجوب فيحقق ما

ادعيناه اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب انما هو لكونه له لغة ولان تخصيص

ذلك بعرفهم يستدعي تغيير اللفظ من موضوعه اللغوي وهو مخالف للاصل

هذا ولا يذهب عليك ان ما ادعاه في اول من استعمال الصيغة للوجوب

والندب

والندب في القرآن والسنة مناف لما ذكره من حمل الصحيح كل امر ورد في القرآن

او السنة على الوجوب فتأمل احتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه

موضوعاً لشيء من المعاني لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل

ولا مدخل له واما النقل وهو اما الاحاد ولا يفيد العلم او التواتر والعادة

تقضي بامتناع عدم الاطلاع على التواتر ممن يبحث ويجتهد في الطلب فكان

الواجب ان لا يختلف فيه والجواب منع الحصر فان ههنا قسماً آخر وهو ثبوته

بالادلة التي قدمناها ومرجعها الى تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات

الدالة على المقصود به عند الاطلاق حجة من قال بالاشتراك بين الثلثة اشبا

استعماله فيها على حذو ما سبق في احتجاج السيد على الاشتراك بين الشيئين

والجواب الجواب حجة القائل بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن كحجة من قال

بانه للمطلق الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وجوابها كجوابها

احتج من زعم انها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج من قال

بالاشتراك وجوابه مثل جوابه **فائدة** يستفاد من تضاعيف احاديثنا

المروية عن الائمة عليهم الصلوة والسلام ان استعمال صيغة الامر في الندب كان

شايعاً في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ

واو فات
بمساعدة
ولا يمشي القول
في الكل بانا نقطع
بتحقق ذلك الحسن البيان وعدمه
القول بانه كان في جميع ذلك قرينة
حالية او مقالية بين المراد اسقط الراوي او
لم يذكره قوى ما ذكره المصنف يفهم منه ترجيح الحمل على الندب
لان اثبات شيوع ذلك في الاخبار مشكل واما الاخبار الضعيفة

من المجازات الراجحة بشيوع الاستعمال
في الندب مع القرينة لا يستلزم تساوي الاحتمالين في المجرد عن
القرينة نعم ان ثبت شيوع الاستعمال بدون القرينة المعارضة
بان يكون استعماله فيه مطلقاً ويعلم بدليل منفصل ان مراده
الندب فلا يبعد ما ذكره لكن هذا مراد المصنف لكن اثبات مثل
هذا الشيوع لا يخلو من اشكال مثل سلطان العلماء ره

لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب

امر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلام **اصل** الحق ان صيغة الامر بمجردها

لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما تدل على طلب الماهية وخالف في ذلك

قوم فقالوا بافادتها التكرار ومنهم من قال انها تفيد المرة ابدا وآخرون

فجعلوها للمرة من غير زيادة عليها وتوقف في ذلك جماعة فلم يدروا لايهما هي

لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته

كالزمان والمكان ونحوهما فكما ان قول القائل اضرب غير متناول للمكان

والزمان ولا الآلة التي يقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد في كثرة ولا

قلة نعم لما كان اقل ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل بها

الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر بها وبتقرير آخر وهو اقطع

بان المرة والتكرار من صفات الفعل اعني المصدر كالقليل والكثير لانك تقول

اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر فتقيده بالصفات المختلفة

ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء

منها ثم انه لا خفاء في انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعني المعنى

المصدري فيكون معنى اضرب مثلا اطلب منك ضربا فلا يدل على صفة

٥

الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك ومابوهم من ان هذا مما يدل على عدم

افادة الامر الوحدة او التكرار بالمادة فلم لا يبقى عليهما بالصيغة فجوابه

انا قد بينا اختصاصه بمدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب ايجاد الفعل

واين هذا من الدلالة على الوحدة او التكرار احتج الاولون بوجوه احدها

انه لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكررا قطعا والثاني ان النهي

يقتضي التكرار فكذلك الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب

والثالث ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع عن المنهي عنه دائما فيلزم

التكرار في المامور به والجواب عن الاول انه منع من الملازمة اذ لعل التكرار

انما فهم من دليل آخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه قد امر به ولا تكرار وعن

الثاني من وجهين احدهما انه قياس في اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه

في الاحكام وثانيهما بيان الفارق فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو

انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل

بمرة وايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به بخلافه في النهي

اذ الترك يجتمع مع كل فعل وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا عن

ضده او مخصصه بالضد لغا وارادة الترك منه مع كون النهي الذي في

بقوله بعد تسليمه الذي وقع التجاوز عنه بطريق المماشاة فانه على تقدير التخصيص المذكور

لا يقتضي المنع حتى تجاوز عنه مماشاة سلطان

ثم لا يبعد بعد الدلالة ولا كون مراده فقدم الامكان من باب قرينة التخصيص او المجاز والحصر ان المنابع المدلول لا يخرج اللفظ عن كونه دالا عليه وموضوعا له ولم يعهد في مدلول الالفاظ

ضمن الامر ما نعاصر المنتهي عنه دائماً بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه فان كان ٥١

ذلك في ضمنه دائماً فدائماً وان كان في وقت ففي وقت مثلاً الامر بالحركة دائماً يقتضي المنع

من السكون دائماً والامر بالحركة في ساعة يقتضي المنع من السكون فيها لا دائماً

واحتج من قال بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلاً

عرفاً ولو كان للتكرار لما عد والجواب انه انما صار ممتثلاً لان المأمور به وهو الحقيقة

حصل بالمرة لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق

الامتثال فيما بعدها ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية

وثالثة لعد ممتثلاً وآتياً بالمأمور به وما ذاك الا لكونه موضوعاً للقدر المشترك

بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايهما وقع واحتج

المتوقفون بمثل ما مر من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والآحاد

لا تفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب على حسن ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر

فان سبق المعنى الى الفهم من اللفظ امارة وضعه له وعدمه دليل على عدمه وقد

بينا انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف في اثبات مثله

اصل

ذهب الشيخ ره وجماعة الى ان الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال

السيد ره هو مشترك بين الفور والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه على دلالة

ويمكن الجواب بانه عد ممتثلاً لان القرينة دلت على عدم التكرار والا فلم الامتثال لا صالح له

لا شعار بان الخلاف انما هو في العصيان بالتاخير لا في بطلانه وعدمه

اذ لا خلاف فيه كما يظهر من كلام السيد ره في الذريعة وغيره وغيرها

ادلة الفور انما تدل على العصيان بالتاخير فقط لا على عدم الصحة

ووجه الرد ان تفريع العصيان فقط لا عدم الصحة

التفريع بل يحتاج الى النظر كما سيجيء لا انه لا يحتاج

فان ظاهر المصنف انه لا يحتاج

عليه بنظر دقيق

او تدبر

عدم الفتوة والصادق نقل الخلاف عن كما سيجيء فلا يمكن ان

يكون منظوره عدم الخلاف فيه وعدم دلالة

الدليل عليه

ذلك

ذلك ذهب جماعة منهم المحقق ابو القسم سعيد والعلامة رحمهما الله تعالى

الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا

وهذا هو الاقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار من ان مدلول الامر طلب حقيقة

الفعل والفور والتراخي خارجان عنها وان الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة

له عليهما حجة القائلين بالفور امور ستة **الاول** ان السيد اذا قال لعبده اسقني

فاخر العبد السقي من غير عذر عد عاصيا وذلك معلوم من العرف ولولا

افادته الفور لم يعد من العصاة واجيب عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة لان

العادة قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع

ما يكون التجرد فيه مجردا **الثاني** انه تعالى ذم ابليس على ترك السجود لآدم

بقوله سبحانه ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه

عليه الذم ولكان له ان يقول انك لم تأمرني بالبدار وسوف اسجد والجواب

ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين ولم يأت بالفعل فيه والدليل

على التقييد قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين

الثالث انه لو شرع التأخير لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف

اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى آخر ازمنة الامكان اتفاقا فلا يستقيم تنز

قوله
وجب
عنه بان
ذلك انما يفهم الخ
وبهذا اندفع ايضا
ما احتج به صاحب المنهاج
على الفورية حيث قال لنا ان
الفهم عند الامر بالشيء بعد الامر بخلافه
الى تغيير الامر الاول دون الجمع بين
الامرين وارادة التراخي فان المولى اذا

معلوم

معلوم والجهل به فيلزم التكليف بالمحال انه يجب على المكلف ح ان لا يوخر الفعل

عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت لكنه كلف بالمنع عن التاخير عنه واما

انتفاء اللازم فلانه لم يبين في الامر استعمالا بتعيين الوقت ولا علم به لدليل من

خارج والجواب من وجهين احدهما النقض بما لو صرح بجواز التاخير اذ لا

نزاع في امكانه وثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال لو كان التاخير متعينا اذ يجب

ح تعريف الوقت الذي يوخر اليه واما اذا كان ذلك جائزا فلا لتمكنه من الامتثال

بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال **الرابع** قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من

ربكم فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المامور به لا حقيقتها لانها فعل الله

سبحانه فيستحيل مسارعة العبد اليها وح فيجب المسارعة الى فعل المامور به و

قوله تعالى فاستبقوا الخيرات فان فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق

اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق بان يفعل بالفور والجواب ان ذلك

محمول على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور فلا

يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق

الا ترى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل

ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا

بينهما مساغ واستثنافاً فلا بد من حمل الامر في الآيتين على الندب والا لكان
مفاد الصيغة فيهما منافياً لما يقتضيه المادة وذلك ليس بجائز فيما
الخامس ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو ضارب وكل منشئ كالقائل هي
طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقاً له بالاعم الاغلب
وجوابه اما اولاً فبانه قياس في اللغة لانك مثبت الامر في افادته الفور على
غيره من الخبر والانشاء وبطلانه بخصوصه ظاهر واما ثانياً فبالفرق بينهما
بان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب بل الاستقبال اما
مطلقاً واما الاقرب الى الحال الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا
يصار الى الحمل على الثاني الا بدليل **السادس** ان النهي يفيد الفور فيفيد الامر
لانه طلب مثله وايضاً الامر بالشيء نهي عن اضداده وهو يقتضي الفور ونحو
ما مر في التكرار انفاً وجوابه يعلم من الجواب السابق فلا يحتاج الى تقريره ولخص السيد
بان الامر قد يرد في القران واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور وقد يرد
ويراد به التراخي وظاهر استعمال اللفظ في شيئين يقتضي انه حقيقة فيهما
مشترك بينهما ايضاً فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المامور مع فقد العادات
والامارات هل اريد منه التعجيل او التاخير والاستفهام لا يحسن مع الاتحاد

في اللفظ والجواب ان الذي يتبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل واما
الفور والتراخي فانهما يفهمان من لفظه بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام كونه
موضوعا للمعنى الاعم اذ قد يستفهم عن افراد المتواطي لشيوع التجوز به عن احدها
فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال ولهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير
بين الامرين حيث يراد المفهوم من حيث هو هو من دون ان يكون فيه خروج
عن مدلول اللفظ ولو كان موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه لكان
في ارادة التخيير بينهما منه خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب للتجوز وهو على
خلافه **فائدة** اذا قلنا بان الامر للفور وعلم بان المكلف بالمأمور به في
اول اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل
فريق احتجوا للاول بان الامر يقتضي كون المأمور فاعلا على الاطلاق وذلك
يوجب استمرار الامر وللثاني بان قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في الان الاول
من الامر ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعده هكذا نقل المحقق
والعلامة الاحتجاج ولم يرجحا شيئا وبنى العلامة الخلاف على ان قول القائل
افعل هل معناه افعل في الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه افعل
في الزمن الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى

الامر الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضه فالمسئلة لغوية وقد

سبقه الى مثل هذا الكلام بعض العامة وهو وان كان صحيحا الا انه

قليل الجدوى اذ الاشكال انما هو في مدرك الوجهين الذين بني عليهما الحكم

لا فيهما فكان الواجب ان يبحث عنه والتحقيق في ذلك ان الادلة التي استدل بها

على ان الامر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها متحدا بل منها ما يدل

على ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك

وانما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الاتيان بالمامور به

بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في استدلاله على الاولى ليس له عن القول

بسقوط الوجوب حيث مضى اول اوقات الامكان مفر لان ارادة الوقت الاول

على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول اوجبت

عليك الامر الفلاني في اول اوقات الامكان فيصير من قبيل الموقت ولا ريب في فواته

بفوات وقته ومن اعتمد على الاخيرة فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني

لان الامر اقتضى باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت كان وايجاب

المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة فحيث

يعصي المكلف بمخالفته يبقى مفاد الامر الاول بحاله هذا ولا يخفى ما فيه

كلامهم ارادة المعنى الاول فيتضح القول بسقوط الوجوب

أصل

الاكثرون على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان
او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا وفصل بعضهم فوافق في السبب وخالف في
غيره فقال بعدم وجوبه اشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى
وكلامه في الذريعة يعطي عدم مطابقة الحكاية ولكنه يوهم ذلك في بادي
الراي حيث حكى فيها عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشيء امر بما
لا يتم الا به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الشيء الا
به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب فانما هو مقدمة
للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم اخذ في الاحتجاج
لما صار اليه فقال في جملته ان الامر ورد في الشريعة على ضربين احدهما يقتضي
ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال
ونحصل النصاب ونتمكن من الزاد والراحلة والضرب الآخر يجب فيه مقدمات
الفعل كما يجب هو في نفسه وهو الصلوة وما جرى مجراها بالنسبة الى الوضوء
فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا وفرق في
ذلك بين السبب وغيره بانه محال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود

السببي مع وجود السبب لا ينفك عن وجود المسبب الا ان يمنع مانع ومحال ان

يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز

ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز

ان يكلفنا الصلوة بشرط ان يكون قد تكلفنا الطهارة كما في الزكوة والحج

وبنى على هذا في الشافي نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام على

الرعية بان اقامة الحدود والجهاد ولا يتم الا به وهذا كما تراه ينادي بالمغايرة

للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا الاصل وما اختاره السيد فيه

محل تامل وليس التعرض لتحقيق حاله هنا بمهم فلنعد الى البحث في المعنى المعروف

والحجة على الحكم في السبب انه ليس محل الخلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع

وان القدرة غير حاصلة مع المسببات بدون الاسباب فيبعد تعلق التكليف بها

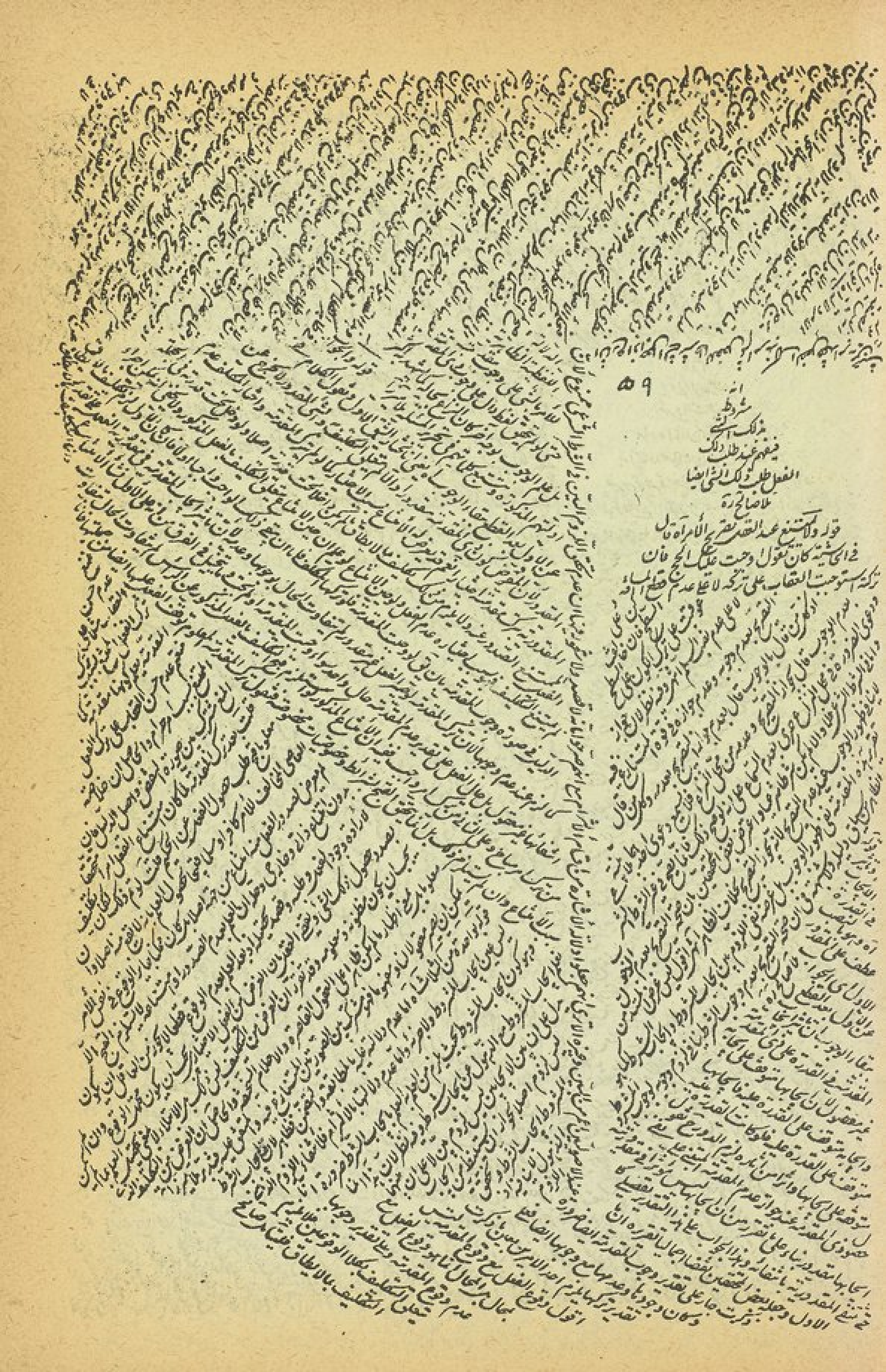
وحدها بل قد قيل ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق

القدرة بها اما مع عدم الاسباب فلامتناعها واما معها فلكونها حينئذ لازمة لا يمكن

تركها فهي مهما يؤول متعلقها الظاهر بسبب فهو في الحقيقة متعلق بالسبب فالواجب حقيقة هو

السبب وان كان في الظاهر وسيلة له وهذا الكلام عندي محل نظر لان المسببات وان

كانت القدرة لا تتعلق بها ابتداء لكنها تتعلق بها بتوسط الاسباب وهذا القدر كاف في



انتهى
شرح مط
فذلك التحقيق
فيفهم عند طلب ذلك
الفعل طلب ذلك الشيء ايضا
لا صالح قدرة

قوله ولا يمتنع عند القدرة تقرير الامر انه قال
في الحاشية كان يقول وجبت عليك الحج فان
تركته استوجبت العقاب على تركه لا قطع عدم قطع

فمن اخر فو ايجاد السبب ... واحد نسب اليهما بحسب الاعتبار فظهر ذلك

هو الظاهر من الامر معقود على مواضع معدودة لا تتجاوزها وغاية ما ذكرتم كون الاطلاق ظاهرا
ولكن يعارضه اصالة عدم لزوم فعل المقدمة على ما هو اللازم من الاطلاق فجوابه انه يطلق الظاهر على
معنيين احدهما بحسب الظن بشهادة قرائن الاحوال والثاني اللفظ الذي يسبق منه المعنى الى الفهم
ويتبادر وان لم يكن يخالفه وتدقيق لهذا المعنى السابق ايضا ولا خلاف بين القائلين بالعمل بظواهر
الكتاب والسنة في تقديمه على الاصل وانما تحقق ما ذكرتم في الظاهر بالمعنى الاول فظهر ان
ثابت من شمول لفظ الظاهر من المعنيين على ان الكلام في المسئلة انما هو فيما يظهر من اللفظ كما يدل عليه كلام
السيد ره حيث استدل باحتمال اللفظ للامرين وعدم ترجيح احدهما على الآخر واما تقديمه على الاصل والمعن
دونه فخارج عما نحن فيه فلا يضرنا قوله ينادي بالمغايرة بمعنى المعروف اه اقول وجه المغايرة ان خلاف
الاصوليين على المشهور فيما هو مقدمة للواجب المطلق بل بحيث لا بعد فرض وجوب ذي المقدمة مطلقا
يظهر من كلام السيد خلافه فيهذه المسئلة كما توهم ... كلامه ونقلوا عنه انه زعم ان غير السبب من المقدمات

الى الوجدان
اشهروات خزيان
مراده اما ان السبب لا يتعلق
به ايجاد وصلا بان يكون لزوم المسبب
ضرورة صرفه متفرعة عن تعلق الايجاد به والاد
الى المؤثر الحقيقي كما يقولون في الذاتيات او في بعض العرضيات
ايضا فساده ظاهر اما الى الافلان لقول بذلك في الافعال التوليدية

تعلقت بفعل المكلف بل فعل المكلف يستتبعها استتباع العلل للمعلولات واستتباع الاشياء للامور المقارنة
لها اقترانا عاديا فلا يمكن تعلق التكليف بها ... وعليه ان المراد بفعل المكلف ان كان معلوله القريب فلا تم
انحصار متعلق التكليف فيه وان كان اعم من ذلك فمسلم لكن لا يجدي نفعا اذ المسبب فعل توليدي للمكلف
صادر عنه بتوسط الفعل الاول كما زعمه المعتزلة واستدلوا عليه بحسن المدح والذم عليه الحق ان نقول عنه

فجواز التكليف بها تبعًا ان انضمام الاسباب الباقية في التكليف ومع ذلك الاستبعاد

المتمكن حال الانفراد ومن ثم حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه ايضًا عن بعض

ولكنه غير معروف وعلى كل حال فالمراد ان البحث في السبب قليل الجدوى لان

تعلق الامر بالمسبب نادر واثر الشك في وجوبهما واما غير السبب فالاقرب فيه

عندي قول المفصل لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحد من الثلث

وهو ظاهر ولا يمتنع عند العقل تصريح الآمر بانه غير واجب والاعتبار الصحيح

بذلك شاهد ولو كان الامر مقتضيًا لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه احتجوا بانه

لو لم يقتض الوجوب في غير السبب ايضًا للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب

عن كونه واجبًا والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو

المفروض يجوز تركه وحينئذ فان بقي ذلك الواجب واجبًا لزم تكليف ما لا يطاق اذ حصوله

حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبًا خرج الواجب المطلق عن كونه

واجبًا مطلقًا وبيان بطلان كل من قسمي اللازم ظاهر وايضًا فان العقلاء

لا يرتابون في ذم تارك المقدمة مطلقًا وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول

بعد القطع ببقاء الوجوب ان المقدمة كيف يكون ممتنعًا والبحث انما هو في المقدور

وتأثير الايجاب في القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي

لان الخطاب ثمه عبث فلا يقع من الحكيم واطلاق القول بغير موهم ارادة المعنى الشرعي

فيكون جواز تحقق الحكم اللغوي هاهنا دون الشرعي يظهر بالتأمل وعن الثاني

فمنع كون الذم على ترك المفعول وانما هو على ترك الفعل المأمور به حيث لا ينفك

عن تركها **اصل** الحق ان الامر بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن

ضده الخاص لا لفظا ولا معنى واما العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد او الاضداد

لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة فلا يقتضي النهي عنه ايضا وقد

يطلق ويراد به الترك وعلى هذا يدل الامر على النهي عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف في

هذا الاصل واضطرب كلامهم في بيان محل النزاع المذكورة للضد فمنهم من جعل

النزاع في الضد العام بمعنى المشهور اعني الترك وبعضهم جعله من الخاص ومنهم من اطلق

لفظ الضد لم يبين المراد به ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما

العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي عنه لخرج الواجب

عن كونه واجبا قطعا وفيه نظر لان النزاع ليس بمنحصر في اثبات الاقتضاء ونفيه

ليرتفع في الضد العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجبا

بل الخلاف فيه قائم على ما هو قول بالاقتضاء في انه هل هو عينه او يستلزمه كما في غيره وهذا

النزاع لم يوجد في الضد العام بل هو اليه اقرب ثم ان تحصيل الخلاف فيهما انه

ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى وآخرون الى انه يستلزمه
وهم بين مطلق للاستلزام ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا
واثبت اللزوم معنى مع تخصيصه محل النزاع بالضد الخاص لنا على عدم الاقتضاء
في الخاص لفظا انه لو دل لكانت واحدة من الثلث وكلها منتفية اما المطابقة
فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب
ليست الا رجحان الفعل مع المنع من الترك وليس هذا معنى النهي عن الضد الخاص
ضرورة واما التضمن فلان جزءه هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته للاضداد
الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فلان شرطها اللزوم العقلي
ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصور
الضد الخاص فضلا عن النهي عنه ولنا على انتفائه معنى ما سنبينه من ضعف
متمسك مثبتيه وعدم قيام دليل صالح سواه عليه ولنا على الاقتضاء في العام
بمعنى الترك ما علم من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة
الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح
احتج الذاهب الى انه عين النهي عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله
او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين اما

ان يكونا متساويين في الصفات النفسية اولا والمراد بالصفات النفسية ما لا
يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان وتقابلها المعنوية
المفتقرة الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز له فان تساويا فيها فمثلان كالسوادين
يعتبر في اتصاف الذات بها اضافتها الى غيرها فيندرج فيها اللوازم المتبينة وذوات الاضافة صح
وبياضين والا فاما ان يتنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر
الى ذاتيهما اولا فان تنافيا كذلك فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان
كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء اللازم باقسامه انهما لو كانا ضدين او مثلين
لم يجتمعا في محل واحد لكنهما مجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي
عن السكون الذي هو ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل واحد منهما
مع ضد الآخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة في
مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو
الامر بضده لكن ذلك محال اما لانهما نقيضان اذ معنى افعل هذا وافعل
ضده امرا متناقضا كما بين فعله وفعل ضده خبرا متناقضا واما لانه
تكليف بغير الممكن وانه محال والجواب انه ان كان المراد بقولهم ان الامر بالشيء
وان لم يكونا نقيضين صح التقابل بين الوجهين صح
طلب ترك ضده على ما هو حاصل المعنى انه طلب الفعل ضد ضده
الذي هو نفس الفعل المأمور به فالنزاع لفظي لرجوعه الى تسمية فعل

المامور به تركا كالضد وتسميته طلبها عنه وطريق ثبوته النقل الغير ولم

يثبت ولو ثبت فحاصله ان الامر بالشيء له عبارة اخرى كالاجنبي فخاطب وان

اخذ خطا لنا في مثله لا يبالى وان يدون في الكتب العلمية وان كان الامر فيه طلب

للكف عن ضده فمعناه انه زعموا انه لازم للخلافين وهو اجتماع كل مع ضد

الآخر لان الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع

احد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الآخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده

وهو محال وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع

كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين ثم القائلين بالاستلزام وجهان

الاول ان عدم النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب

يدل عليه تضمنا بالتضمن واعترض بعضهم عن اخذ المدعى بالاستلزام

وامضا لتدليل التضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى في جنب التعليم

ان ارادوا بالنقيض الذي هو جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من

محل النزاع في شيء اذ لا خلاف في ان الدال على الوجوب دال على المنع من

الترك والآخر الواجب عن كونه واجبا وان ارادوا احد الاضداد الوجودية

فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب ليس بزائد على رجحان الفعل مع المنع

من الترك وابن هو من ذلك وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه في بيان

محل النزاع علمت ان هذا الجواب لا يخلو عن نظر لجواز كون الاحتجاج

لاثبات كونه لا اقتضا على سبيل الاستلزام في مقابلة من ادعى انه عين

النهي لا على اصل الاقتضا وما ذكر في الجواب تمام على التقدير الثاني

فالتحقيق ان يورد في الجواب بين الاحتمالين ويسلم بالقبول على الاول

مع حمل الاستلزام على التضمن ويورد بما ذكر في هذا الجواب على الثاني

الوجه الثاني ان الامر للايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا

على فعل لانه المقدور وما هو ههنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما

ضد للفعل والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه

لانه معناه والجواب المنع من انه لا ذم الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل

سلمنا لكنا نمنع تعلق الذم بفعل الضد بل هو متعلق بالكف ولا

نزاع لنا في النهي عنه واعلم ان بعض اهل العصر حاول تحصيل القول بالاستلزام

مخصوصا في المعنى فقال التحقيق ان من قال بان الامر بالشيء يستلزم

النهي عن ضده لا يقول ما به لا ذم على الترك بمعنى انه لا يحصل الامر من فعله

وتصوره بل المراد باللزوم العقلي مقابل الشرعي بمعنى ان العقل يحكم بذلك

اللزوم لا الشرع فالحاصل انه اذا امر الامر بفعل فضده لا للامر
يلزم ان يحرم ضده والقاضي بذلك هو العقل فالنهي عن الضد لازم له بهذا المعنى
وهذا النهي ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر
بمقدمة الواجب اللازم من الامر بالواجب لا يلزم ان يتصوره الامر هذا
كلامه وانت اذا تاملت كلام القوم رايت ان هذا التوجيه انما يمشي في
قليل من العبارات التي اطلق فيها الاستلزام واما الاكثرون فكلامهم
صريح في ارادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية فحكمه على الكل بارادة المعنى
الذي ذكره تعسف عجيب بلا قرينة واحتج المفصلون على انتفاء الاقتضاء
لفظا بمثل ما ذكرناه في برهان ما اخترناه وعلى ثبوته معنى بوجهين احدهما
ان فعل الواجب الذي هو المامور به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا
به فهو واجب فيجب ترك فعل الضد الخاص وهو معنى النهي عنه وجوابه يعلم مما
اسلفناه من منع وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا بل يختص ذلك بالسبب
وقد تقدم والثاني ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك المامور به وهو
محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم والجواب انكم ان اردتم
بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة الاولى وان اردتم به مجرد عدم

دون الامر تعسف ويمكن ان يقال لما
كان الامر نفس الحكم اللفظي ذلك الاقتضاء
واصل البحث لولاه لم يكن القول
بذلك وصفوا الامر بالدلالة عليه
مجازا اصلاح ١٢

يتصور معه في الوجود بلا توقف من الطرفين
والتعجب توهم الكعبي كون احد الضدين

الانفكاك في الوجود الخارجي على سبيل التجوز منعنا الاخيرة وننقح البحث
ان الملزوم اذا كان علة اللازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم
لنحو ما ذكرنا في توجيه اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب فان العقل يستبعد
تحريم المعلول من دون تحريم العلة وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة فان انتفاء
التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفائه في العلة فيختص المعلول الاخر الذي
هو المحرم بالتحريم من دون علته واما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك في
العلة فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم احد
امرين متلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الاخر وقصارى ما يتخيل ان تضاد
الاحكام باسرها يمنع من اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين وبدفعه
ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين في موضوع واحد على ان ذلك لو اثر
في قول الكعبي بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد من ان يتحقق في
ضمن فعل من الافعال ولا ريب في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل
المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم الترك ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم و
مثار غلط هذا القول غير خفية ولهم في رده وجوه في بعضها تكلف حيث ضايقهم
القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به فظنهم ان ترك الواجب لا يتم الا في

اي حتى في غير السبب ايضا واشار بذلك الى خفاء
التضييق من قال بهذا الاطلاق اذ المقر في [illegible] من ذلك اذ
لا يقول بوجوب المقدمة في غير السبب فلا يلزم عليه نفي المباح كما ذكره
الكعبي مع ان له تحقيقا اخر في رد شبهة الكعبي [illegible] كما ذكره المحشي سلطان

ضمن فعل من الافعال فيكون واجبا تخييريا والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف
عن الحرام لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم الوجود حيث
نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا بالبقاء ولا استغناء
جاز خلو المكلف من كل فعل فلا يكون هناك الا الترك واما مع انتفاء الصارف
وتوقف الامتثال على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق الترك الا مع فعله
فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا يلتزم بالوجوب في هذا الفرض وفيه
كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به فهو في سعة من هذا وغيره اذا تمهد هذا
فاعلم انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك المامور به انه لا ينفك عنه وليس
بينهما علية ولا مشاركة في علة فقد عرفت ان القول بتحريمه للزوم تحريم
اللازم لا وجه له وان كان المراد انه علة فيه ومقتضي له فهو توهم لما هو بين من ان العلة في
الترك المذكور انما هي وجود الصارف عن فعل المامور به وعدم الداعي اليه وذلك
مستمر مع فعل الاضداد الخاصة فلا يتصور صدورها من جمع شرائط التكليف مع
انتفاء الصارف الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا القول
بتعدد بان يراد بالاستلزام اشتراكهما في العلة فانه ممنوع ايضا لظهور ان
الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد بل هو مع ارادة الضد

من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد اذا كان واجبا كان مما لا يتم الواجب الا به

واذ قد اثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب فالحكم فيهما بواسطة

ما هما مقدمة له لكن التصادق باعتبار اقتضائه ترك المامور به يكون منهيا

عنه كما قد عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة وذلك لا ينافي

التوصل به الى الواجب فيحصل ويصح الاتيان بالواجب لانه هو لاحد الاضداد

الخاصة ويكون النهي متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها لا بالضد الصاحب

للعلو وحيث يرجع البحث ههنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه

فلو رام الخصم التعلق بما نبهنا عليه بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقول لو لم

يكن الضد منهيا عنه لصح فعله ان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح في

الواجب الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المامور به

وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف

واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في

واحد شخصي ولا ريب في بطلانه لدفعناه بان صحة البناء على وجوب ما لا يتم

الواجب الا به يقتضي تماميته الوجه الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل

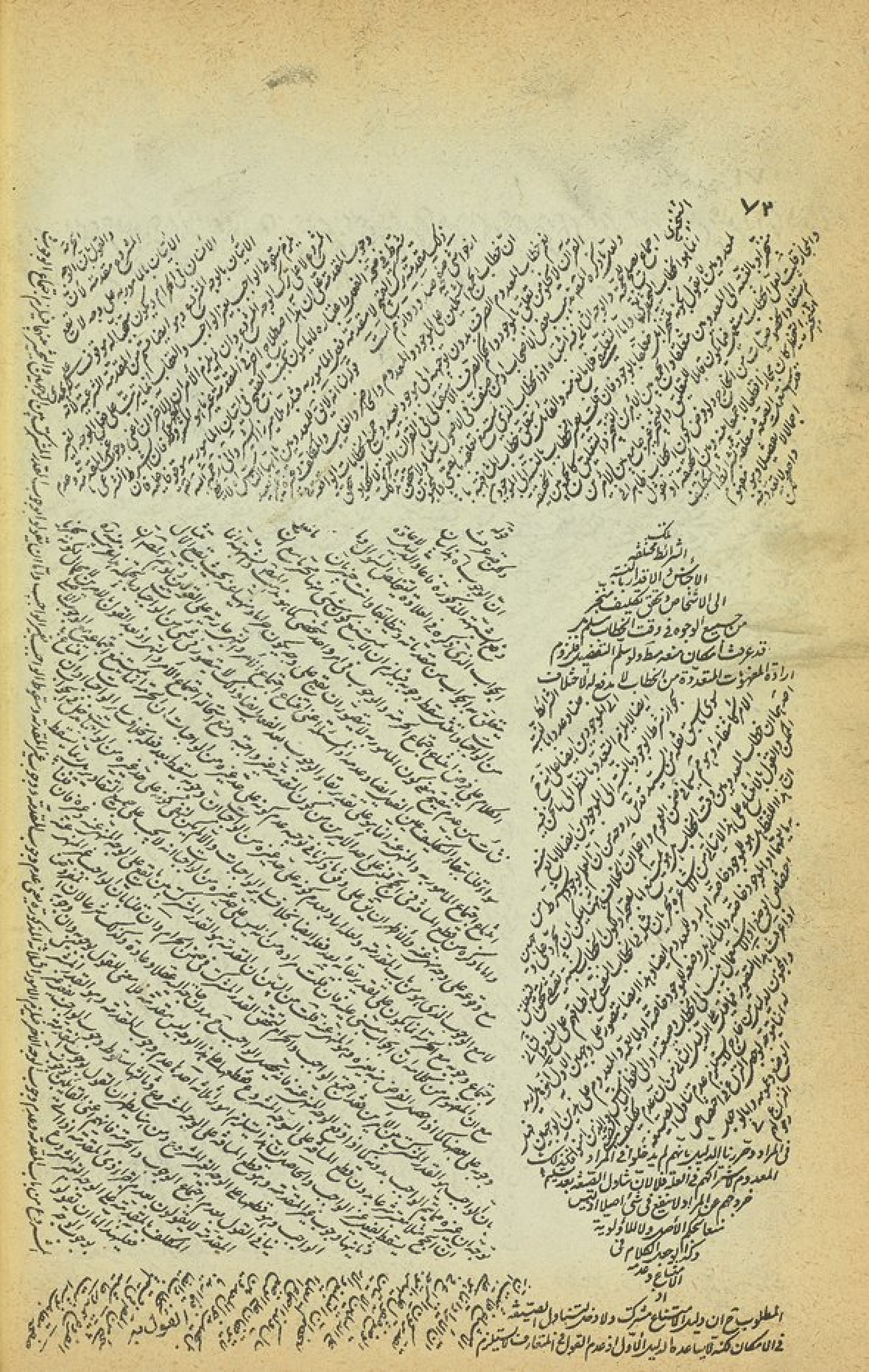
على ان الوجه الذي يقتضيه التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على

٢ الجواب انه ليس بطريق التنزل والمماشاة قاله سلطان كذا فتدبر وانت قد عرفت حقيقة الحال فلا نعيده

فتنبه
على قوله فتوضيح
مع ذلك فعل الحرام
اه ان العقد بهذا المعنى
لا يستلزم وجوب مقدمته وان
يكون مقدمته واجبة لو كان هذا الضد
فبهذا الحال كما يراه بعض الاصحاب من ان الامر
بالضد يوجب عدم الامر بالضد الآخر وان لم يكن
فتعرف والحاصل ان المحال انما لزم من وجوب الضد
ونحو ان وجوب مع جواز الضد
ان صحة الجواز الجائز يحتمل الحرام لم يتوجه عليه شيء اصلا
الكلام بان مقدمة الجائز ايضا يجب ان يكون جائزا
لم يكن الضد واجبا فلا اقل من ان يكون جائزا
يجمع الجواز والتحريم في الصارف
لا يخفى ان كون مقدمة
الجائز جائزا لم يثبت
نعم كلام
لم

اليه بالنسبة الى ضد المامور به ولا تركه كذلك لان الضدين حكمهما في ذلك على السواء فاذن الداعي لفعل الضد مما
يتوجه عليه ترك المامور به فالحكم بان العلة لترك المامور به هو الصارف عن فعله لا يخلو عن اشكال فليتامل ملا صالح ره
قوله فلو دام الحكم المتعلق اه فيه شيء لان الحكم بعد ما سمع في البحث منع وجوب الصارف باعتبار كونه مقدمة لفعل
الضد الواجب لا يتصور ان يقدم على الاستدلال بهذا الوجه الذي يعود عليه ذلك المنع بعينه من زيادة فيه في ذلك ملا صالح

واما ما يتوهم من كون علة الجائز جائزا ولو تم هذه المقدمات لزم كون
حراما لان ترك الضد عند المنصف مما يتوقف عليه فعل الضد
مقدمة لفعل الضد والاول حرام فكذا الثانية ملا ميرزا



الشرائط المخصوصة
الاجناس الاقدار المعينة
الى الاشخاص من تحقق تكليف منجز
من جميع الوجوه في وقت الخطاب مسلم

المطلوب بيح ان دليل الامتناع مشترك ولا دخل لتناول العقيقة
في الامكان لكنه لا يساعده دليل الاول اذ عدم القوانع المتعارف لا يستلزم

القول به انه ليس على احد غيره من الواجبات والا لكان اللازم في نحو ما اذا

الحج على النائي فقطع المسافة او بعضها على وجه منهي عنه لا يحصل امتثال

ح فيجب عليه اعادة السعي بوجه سائغ لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال

كما تشبث به اذ هم لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا فنعلم ان الوجوب فيها

انما هو للتوصل بها الى الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه

يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب

الموسع كالصلوة مثلا يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته

وكراهة ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك

الارادة وهاتيك الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد

لان كراهته محرمة فيجتمع ح الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي وهو باطل

كما سيجيء لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل الى فعل الواجب

الابه فاذا فرضنا ان المكلف عصى وكره ضدا واجبا حصل له التوصل الى المطلوب

فيسقط لذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما علم من مثال الحج ومن هنا يتجه

ان يقال بعدم اقتضاء الامر للنهي عن الضد الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم

الواجب الابه اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة امكانه ولا

ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب عدم الداعي اليه لا يمكن التوصل

فلا معنى لوجوب المقدمة ومن علم ان وجود الصارف وعدم الداعي مستمران

مع الاضداد الخاصة وايضا فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير

تسليمها انما تنهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل

المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر وح فاللازم عدم وجوب ترك

الضد الخاص في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له

فلا يتم الاستناد في الحكم بالاقتضاء اليه علتك بامعان النظر في هذه المباحث

فاني لا اعلم احدا حام حولها **اصل** المشهور بين اصحابنا ان الامر

او الاشياء على وجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع

ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا بالاصالة وهو اختيار جمهور

المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف قال

العلامة ره ونعم ما قال الظاهر انه لا خلاف بين القولين في المعنى لان المراد

بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع

بينها وله الخيار في تعيين ايها شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه

عنوا به هذا فلا خلاف معنوي بينهم نعم ههنا مذهب يتبرى كل واحد من

يختلف بالنسبة الى المكلفين لاختلاف اختيارهم في اختياره فهو الواجب

عليه في علمه تعالى واعلم ان يتناهى ههنا آخر وهو ان الواجب واحد معين

عند الله تعالى ولا يختلف بالنسبة الى المكلفين فالمكلف ان اختاره فهو

المطلوب وان اختار غيره كان ذلك مسقطا له

ملا صالح ره

المعتزلة

المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا على فساده وهو ان
الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا الا انه تعالى يعلم ان ما
يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول
وحيث كان بهذه المثابة فلا فائدة لنا مهمة في اطالة القول في توجيهه ورده
ولقد احسن المحقق ره حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة وليست
المسئلة كثيرة الفائدة **اصل** الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلا
واقع على الصحيح ويعبر عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا وبه قال اكثر الاصحاب
كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة
وانكر ذلك قوم لظنهم ان ذلك يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا
على ثلثة مذاهب احدها ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها
ذلك مختص باول الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد على ما ذكره العلامة
وثانيها انه مختص باخر الوقت ولكن لو فعل في اول الوقت كان جاريا مجرى
تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض وثالثها انه مختص بالاخر واذا
فعل في اول وقع مراعى فان بقي المكلف على صفات التكليف تبين ان
ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات التكليف كان نفلا وهذه

القولان لم يذهب اليهما احد من طائفتنا وانما هما لبعض العامة والحق

تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول

الوقت وفي وسطه وآخره وفي اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة

من غير فرق بين هذه الاجزاء على هذا التكليف على نحو الحقيقة يكون راجعا الى

الواجب المخير وهل يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اذا

اخره عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ على ما حكاه

المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم ابن زهرة والقاضي سعد الدين بن

البراج وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة

وهو الاقرب وتحصيل ما اخترناه في المقام وجوه لنا على الاول منهما ان الوجوب

مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد

تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا

على الجزء الاول من الوقت وهكذا الآخر على الآخر فان ذلك باطل اجماعا ولا تكراره

في اجزائه بان يأتي بالفعل في كل جزء وقت يسعه من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض

لتخصيصه باول الوقت ولا آخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره ينفي

التخصيص ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول

او الاخر محكما ماطلاه بعين القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء

اداه فقد اتى بما وجب عليه وايضا لو كان الوجوب مختصا بجزء معين فان كان

اخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في غيره مقدما لصلوته على الوقت فلا تصح

كما لو صلاها قبل الزوال وان كان اوله كان المصلي في غيره قاضيا فيكون بتاخيره

(عن وقته عاصيا كما لو اخر الى وقت العصر وهما خلاف الاجماع ولنا على

الثاني ان الامر ورد مطلقا بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم

ظاهر ونفي التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب

العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين

احتجوا لوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت ووسطه من غير بدل

لم ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التميز بينهما وحيث

يجب فليس هو الا العزم للاجماع على عدم بدلية غيره وبانه ثبت في الفعل

والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزء ولو اخل بهما عصى

وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت والجواب عن الاول انا لا نفصلها عن المندوب

ظاهر مما مر فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر

بكل واحد منها على سبيل التخيير يجري مجرى الواجب المخير ففي اي جزء اتفق

الا
جماع وهو
نفي جواز ذلك
في بعض الصور كما تقتضيه
لا تقتضي جوازه مطلقا فالكلام
اما في الاول فلانه دعوى الضرورة في
محل النزاع واما في الثاني فلان الخصم مخالف لقيام
الاجماع واجماعنا لا ينهض عليه حجة واما في الثالث
فلا نفع للسند كما لا يخفى
والسلام

ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه في اجزاء البواقي فكما ان حصول الامتثال

في المخير بفعل واحد من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب

التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت في الموسع

لا يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا عن وصف الوجوب الموسع وذلك ظاهر

بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء وهنا كلام في الانفصال

وعن الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلا ممتثل باعتبار كونها صلوة

مخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم فلو كان

ثمة تخيير بينهما لكان الامتثال بها من حيث انها احدهما على ما هو مقرر في

الواجب التخييري وايضا فالاثم الحاصل على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه

ليس لكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكونا كخصال الكفارة بل لان العزم

على فعل كل واجب اجمالا حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال او تفصيلا عند

كونه مذكورا بالخصوص حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان سواء

دخل وقت الواجب ام لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات

اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة واعلم ان

بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكره ولو وجهه وان كان الحكم به

العزم على الواجب من التصديق بوجوبه وبطلانه لا يخفى على ذي
مسكة بل اراد انه من توابعه وروادفه بغير انفكاك من الايمان وجب
عليه العزم على الواجبات في اوقاتها اما اجمالا او تفصيلا على
المذكور وانت تعلم ان قوله مع ثبوت الايمان من باب وضع
الظاهر موضع الضمير فلا يتوهم عوده الى الحكم لانه يوجب فساد المقصود
صالح

منكر في كلامهم ومما استدل به بتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزماً
على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين
حيث لا يكون غافلاً ومع الغفلة لا يكون مكلفاً وهو كما ترى مختص
الوجوب باول الوقت ان الفضلة في الوقت ممتنعة لادائها الى جواز ترك الواجب
فيخرج عن كونه واجباً فاللازم صرف الامر الى جزء معين من الوقت فاما الاول
او الاخير لانتفاء القول بالواسطة ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة بادائه
في الاول وهو باطل اجماعاً فتعين ان يكون هو الاول والجواب اما عن منافاة
الفضلة في الوقت فقد اتضح مما حققناه انفاً فلا نطيل باعادته واما عن تخصيص
الوجوب بالاول فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو باطل ايضاً كما تقدمت
الاشارة اليه في الحجة من تعلق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجباً في الاول
لعصى بتاخيره لانه ترك للواجب فيه والفعل في الاول لكن التالي باطل بالاجماع
فكذا المقدم وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر مما تقدم فان اللزوم ممنوع
انما يتم لو كان الفعل في الاول واجباً على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على
سبيل التخيير وذلك لان الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت
الموسع ومنعه من اخلائه عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء شاء منه فان

قوله لعدم انفكاك المكلف عن هذين العزمين آه هذا ممنوع بل ربما كان مع الشعور والالتفات بالفعل لم يكن عازماً على الفعل والترك بعد الى ان يحضر الزمان الثاني وكان قوله وهو كما ترى اشارة الى هذا سلطان ره ١٢

لخا ان المكلف بفاعله في اوّله او وسطه او اخره فقد فعل الواجب وكما ان جميع
الخصال في الواجب المخير يتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع
ولا يجب الاتيان بالجميع بل المكلف مخير باختيار ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه
ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام
الوقت متسعا فاذا تضيّق تعين عليه الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في الموضعين
فرقا من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات المتخالفة الحقايق وفيما نحن فيه
الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة في جزء من اجزاء الوقت مثل
المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة
بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة وقيل بل الفرق ان التخيير هناك بين جزئيات
الفعل وههنا في اجزاء الوقت والامر فيه سهل

اصل

الحق ان تعليق الامر
بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار اكثر المحققين ومنهم
الفاضلان وذهب السيد المرتضى رحمه الله الى انه لا يدل عليه الا بدليل منفصل
عنه وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة من العامة لنا ان قول القائل اعط زيدا
درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر
من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند

المتكلم
من العبث
فيلزم العلم والنطق
بان الحكم منتف في غير محل
القيد عند المتكلم وهذا عام في جميع
المفهومات سوى مفهوم اللقب ومخصوص بما
يمنع الفائدة في التقييد سوى الانتفاء المذكور

مراجعة الوجدان فيكون الاول ايضا هكذا واذا ثبت ذلك انه على هذا المعنى

عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهي انه لا بعد في ان

يكون كذلك لعدم احتجاج السيد بان تأثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع

ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا

ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد

الواحد حتى ينضم اليه الاخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم

امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل اخر ان ضم اليمين

الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى

واحتج موافقوه مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق

لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دالا على جواز

الاكراه حيث لا يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب

عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكره ولم يكن

ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط احدهما فيتوقف انتفاء المشروط

على انتفائهما معا لان مفهوم احدهما لا يعدم الا بعدمهما وان لم يعلم

بل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصا به ولزم من عدمه عدم المشروط

للدليل الذي ذكرناه وعن الثاني بوجوه احدها ان ظاهر الاية يقتضي عدم

تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة

اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود متعلقها

عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى و

والموضوع فيها منتف لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء ومع

ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث

لا يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق به الحرمة وثانيها ان التعليق بالشرط

انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان

يكون فائدته في الاية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة

فالمولى احق بارادتها وان الاية نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن

المولى على الزنا وثالثها انا سلمنا ان الاية تدل على انتفاء حرمة الاكراه

بحسب الظاهر نظرا الى الشرط لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب ان

الظاهر يدفع بالقاطع **اصل** واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي

الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ وجنح اليه الشهيد

في الذكرى ونفاه السيد المحقق والعلامة وكثير من الناس وهو الاقرب

قوله
وثانيها
ان التعليق بالشرط
اقول لا يخفى ان ذلك
لو كانت متعلقة منه الزوم
البحث في نفي الحكم كان هذا الشرط
في غاية الحسن واما لو قلنا بان الدلالة من جهة
التبادر من اللفظ عرفا او لغة كما ذكره المصنف

بتركه على انتفاء الحكم فيها لانه خارج عن ان يكون لانه مفهومية مطلقة
ليجري في كل ما لم يذكر اصلا او ذكر مع تقييده وفي
مفهوم اللقب ايضا وسيتقرر المصنف في
الفروع عن العلامة
بالغرب

لنا انه لو دل لكان باحدى الثلث وهي باسرها منتفية اما الملازمة فبينة
واما انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير
محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزءه ولانه لو كان كذلك لكانت الدلالة
بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بنفيها واما بالنسبة الى الالتزام فلانه
لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكوة
في السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة واحتجوا بانه لو
ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعرى تعليقه عليها عن الفائدة وجرى مجرى قولك
الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام لا يبصر والجواب المنع عن
الملازمة فان الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتموه بل هي كثيرة منها
الاهتمام ببيان حكم محل الوصف اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالكا
للسائمة مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى ولا
تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم جواز
القتل معها فدل بذكرها على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها ان تكون المصلحة
مقتضية لاعلام حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع
السؤال عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان حكم

العبر لنحو هذا من قبل واعترض بان الخصم انما يقول بانتفاء التخصيص

بالوصف نفي الحكم من غير محله اذا لم يظهر للتخصيص فايدة سوى نفيه وما

ذكرتموه من الفوايد لا يبقى من محل النزاع في شيء وجوابه ان المتنازع عد وجد له

صورة لا يحتمل فايدة من تلك الفوايد وذلك كاف في الاستغناء عن انتفاء النفي

الذي هو ثمرة صون كلام البلغاء عن التخصيص لا لفايدة اذ مع احتمال

فايدة منها يحصل الصون وبيان ما لا بد في الحكمة منه فيحتاج اثبات ما

سواها الى دليل واما تمثيلهم في الحجة بالابيض والاسود فلانه ان المقتضي

هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو في كونه بيانا للواضح

اصل الاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا

لاكثر المحققين وخالف في ذلك السيد فقال ان تعليق الحكم بغاية انما يدل

على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه او اثباته بدليل ووافقه على

هذا بعض العامة لنا ان قول القائل صوموا الى الليل معناه اخر وجوب الصوم

مجيء الليل فلو فرض ثبوت وجوبه بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا وهو خلاف

المنطوق احتج السيد بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف

حجة انه فالمن فرق بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه بغاية ليس معه الا

ممنوع لان الحكم الثابت فيما قبل الغاية يتعلق بخطاب
والحكم الثابت فيما بعدها يتعلق
بخطاب اخر فمجي القيد اخر
لبيان ...
الاول

الثاني دون الاخير فقط
ان اردت ان معناه ...
الصوم المطلق مجي الليل ...
حال عن الضمير المستكن في خابر والضمير عائد الى
الصوم وهناك اشارة الى التعليق ...

قوله وانما هو في كونه بيانا للواضحات اه اقول ان البين
ان الاستهجان في المثال المذكور كما ينشأ من كونه توضيحا
للواضح كذلك ينشأ من ذكر قيد لم يكن اليه حاجة بعد الاول
في التقييد اراده لم يكن هناك منشأ اخر للاستهجان سوى
التقييد المذكور حتى لا يشتبه الامر ويتخلص الا
استهجان التقييد ...
معرف الاصح
فلا ...

الاصح الذي يكون در نسخة شيخ بهاء الدين ...

الدّ تحو وهو كالمناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما فان قال فاي معنى لقوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا
اي معنى لقوله عم في سائمة الغنم زكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان
يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها
في المعلوفة بدليل اخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية نحو ما يجوز في الجواب الذي من
ساواه للتعليق بالصفة فان اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك مفهوم الصوم
المقيد بكونه الى الليل من عدمه في الليل بخلافه هناك كما علمت وبالغ
السيد ره في التسوية بينهما لا وجه لها والتحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه
اقوى من دلالة التعليق بالشرط وهذا قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط
وبعض من لم يقل بها **اصل** قال كثير من مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط
جائز وان علم الآمر انتفاء شرطه ونقل عن بعض متأخريهم فاجازه وان علم
المأمور ايضا ثم نقل كثير منهم الاتفاق على صحة شرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء
الشرط كون الآمر جاهلا بالانتفاء كان يأمر السيد عبده بالفعل في غد ويتفق
موته قبله فان الامر هنا جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطا
ببقاء العبد الى الوقت المعين واما مع علم الآمر كامر الله تعالى زيدا بالصوم غدا

هو يعلم موته فيه فليس بجائز وهو الحق لكن لا ينحل التوجه عن البحث بما نوى

وان نكثر ايرادها في كتب القوم وسيظهر لك ضعف ما قلناه وانما لم نعد عنها انما

قصدنا الى مطابقة دليل الخصم الطاعنون بها الدعوى حيث جعلنا على الوجه الذى

حكيناه ولقد جاد علم الهدى رحمه الله حيث تنحى عن هذا المسلك واحسن التادية

عن اصل المطلب فقال في الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعالى بشرط

ان لا يمنع المكلف عن الفعل او بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون مامورا بذلك

مع المنع وهذا غلط لان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى

علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز ان يامره بشرط فالذى

يبين ذلك ان الرسول صلى الله عليه وآله لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل في وقت

مخصوص قبح منا ان نامره بذلك لا محالة وانما حسن دخول الشرط فيمن نامره

فقد علمنا بصفته في المستقبل الا ترى انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم

البطريق بحو حسن الفعل لا انه انما يجوز ان نعلمه كون المامور متمكنا لا يصح

ان نعلمه عقلا فاذا فقد الخبر فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون لمن ذكرنا

امره محصل في حكم الظان المتمكن من يامره بالفعل مستقبلا ويكون الظن في

ذلك قائما مقام العلم وقد ثبت ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم فاما

يكون
ما زال المعقود
لا يكون الشخص المنفرد مع علم
الامر بانتفاء الشرط في وقت مكلفا بالفعل
المستفيض شرطا اجماعا ذكره في النهاية وقال
قاضي القضاة ثم لا يخفى ان في قوله فانه تكليف بالشرط والمشروط
مجالس محمد اما او الا فلان كثيرا من الشروط المقدورة ليس كذلك

مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان القديم تعالى عالما لما يمكن من يجب

ان يوجه الامر نحوه ومن يعلم انه لا يمكن فالرسول صلعم حاله كحالنا اذا

اعلمنا الله تعالى حال من نامره فعند ذلك نامره بلا شرط فلنقتصر هذه الجملة التي

السبقت كافية في تحرير المقام وافية في اثبات المذهب المختار فالغرض انا نقلناها

بطولها واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه احتج المجوزون بوجوه

الاول لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد لان اللازم باطل بالضرورة

بيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها الارادة

المكلف له فلا تكليف به فلا معصية الثاني لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف

واللازم باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله

لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا لا يقال قد يحصل

العلم قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت وفي

كافة تحقق التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت المتسع زمانا ونردد

في كل جزء جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى

صفة التكليف في الجزء الاخر فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقائه بالصفة

فيه فلا يعلم التكليف اما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم يصح لم يعلم

ابو هاشم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عنده وقته وهو عدم النسخ وقد علم

والا لم يقدم على ذبح ولده ثم يحتج الى فداء الرابع كما ان الامر يحسن لمصالح تنشأ من

المامور به كذلك يحسن لمصالح تنشأ من لفظ الامر وهو موضع النزاع من هذا

القبيل فان المكلف من حيث عدم علمه بامتناع فعل المامور به ربما يوطن نفسه

على الامتثال فيحصل له بذلك لطف في الاخرة وفي الدنيا لانزجاره عن القبيح

الثاني ان السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر يعزمها عليه مع عزمه على

نسخها امتحانا له ولا امتنان قد يقول لغيره وكلتك في بيع عبدي مثلا

مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل وامتحانه في امر العبد

الجواب عن الاول ظاهر مما حققه السيد اذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع

وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على الامتثال

الامر وليست الارادة منه قطعا والملازمة انما تتم بتقدير كونهما من جهة

المنع عليها جلي وعن الثاني المنع من بطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه

مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد قدس سره في تتمة تنقيح المقام ما يتضح به سند هذا

المنع فقال وهذا يذهب الى انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقضي الوقت

وخروجه فيعلم انه كان مامورا به ولكن يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان

ينبغي

خلاصة تحقيق

المقصد في اشتراط شرط

لمنع التكاليف المشروطة بالشرطية

الى من معنى شرطه عند اخر كالمريض في

اثناء الصوم والمتوفي في طريق الحج

يسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وقد
امارة يغلب معها الظن ببقائه يوجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه و
لا يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء به ولذلك مثاله في
العقل هو ان المشاهد للسبع من بعد مع تجويزه ان يخترمه السبع قبل ان يصل
اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب ان يلزمه التحرز منه ان يكون غالبا ببقاء
السبع وتمكنه من الاضرار به وهذا كلام جيد ما عليه غبار وحجة المنع من هذه
يظهر الجواب عنها استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد
الاجماع على وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في وجوب نية الفرض غلبة
الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع فلا دلالة له على حصول العلم و
عن الثالث بالمنع من تكليف ابرهيم عم بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلف
بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل على
هذا قوله تعالى وناديناه ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا واما جزعه فلاشفاقه من
ان يؤمر بعد مقدمات الذبح به نفسه لجريان العادة بذلك اما الفداء فيجوز ان
يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة على ما فعله لم يكن
قد امر بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدى وعن الرابع انه لو

ايجب
غير مقبول ظاهر
وقد يجاب عن اصل الدليل
بان تعلق الامر بالذبح مستلزم لكون انتفاء
شرطه بعدم نسخه ممنوع لانه روي انه فري
اوداج ابنه لكن كلما فري جزء عاد ملتحما فصار الامر

سلم ان يكون الطلب هناك للفعل لما علم من امتناعه بل للعزم على الفعل
الانقياد له والامتثال ولئن سلّم فالنزاع فيه بل في نفس الفعل واما ما ذكره من
المثال فانما يحسن لمكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد لو كيل ونحو ذلك
ممتنع في حقه تعالى **اصل** الاقرب عندي انه اذا نسخ مدلول الامر وهو الوجوب
لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر وبه قال العلامة
في النهاية وبعض المحققين من العامة وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختاره في التهذيب
لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل فقط وهو قدر
مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم الا بما فيها من
القيود ولا يدخل في الوجود الا بانضمام شيء منها اليه فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ
الوجوب غير معقول والقول بانضمام الاذن في الترك اليه باعتبار الوضع لرفع
المنع من الترك الذي اقتضاه النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من
الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع
في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي
هو المنع من الترك لكون رفعه كافيا في رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل
التعلق بالمجموع وبالجزء الآخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض

ان يعود الى القيد فقط او الى المقيد ايضا او الى المقيد فعلى ما زعم المقيد على الاولين ظاهر وكذا على الاخير لان رفع الاذن في الفعل يستلزم رفع المنع من الترك ايضا

فليسل الجدى لكونه راجعا فى الحقيقة الى التعلق بالمجموع احتجوا بان المقتضى

للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الجواز

جزء من الوجوب والمقتضى للمركب مقتض لاجزائه واما الثانى فلان الموانع

كلها منتفية بحكم الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية

لان الوجوب ماهية مركبة والمركب يكفى فى رفعه رفع احد اجزائه فيكفى فى رفع الوجوب

رفع المنع من الترك الذى هو جزء منه فلا يدل نسخه على ارتفاع الجواز فان قيل

لا نم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة لوجود الحصة

التى معه من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين فالجواز الذى هو جنس الواجب

وغيره لا بد لوجوده فى الواجب من علة هى الفصل له وذلك هو المنع من الترك

فزواله مقتض لزوال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته فثبت مانعية النسخ

لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من وجهين احدهما ان المخالف فى كون الفصل

علة للجنس فقد انكره بعضهم وقال انهما معلولان لعلة واحدة وتحقيق ذلك

يطلب من مواضعه وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة له فلا نم ان ارتفاعه

يقتضى ارتفاع الجنس بل انما يرتفع بارتفاعه اذا لم يخلفه فصل اخر ولان

الجنس انما يفتقر الى فصل ما من الفصول ومن البين ان ارتفاع المنع من الترك

مقتضى

مقتض لثبوت الاذن فيه وهو فصل آخر للجنس الذي هو الجواز والحاصل ان الجواز
فيه احدهما المنع من الترك والآخر الاذن فيه فاذا زال الاول خلفه الثاني
هنا الظاهر انه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الامر بل به وبالناسخ فجنسه بالاول وفصله
بالثاني ولا ينافي هذا اطلاق القول بانه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز لان
ظاهره استقلال الامر به فان ذلك توسع في العبارة واكثرهم مصرحون بما
قلنا فان قيل لما كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع
بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لذلك لاحتمال رفع البعض الذي
يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذي معه يزول قلنا الظاهر يقتضي البقاء لتحقق
مقتضيه ولان الاصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال وتوضيح ذلك ان النسخ انما
توجه الى الوجوب والمقتضي للجواز هو الامر فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه
وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع
بثبوت المنافي فيستمر الجواز ظاهرا وهذا معنى ظهور بقائه والجواب المنع
من وجود المقتضي فان الجواز الذي هو جزء من ماهية الوجوب قد يشترك
بينها وبين الاحكام الثلثة الاخر لا تحقق له بدون انضمام احد فصوله اليه
قطعا وان لم يثبت علينا الفصل للجنس لان انحصار الاحكام في الخمسة

قوله فاذا زال الاول خلفه الثاني آه لان الثاني

نعم في الضرر بان وجه ان الشك في وجود القيد يوجب الشك في وجود المقتضي
وقد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد فقط اعني المنع من الترك
فيقتضي ثبوت مقتضي الثاني وهو بقاء الاذن كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا
يبقى قيد ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود المقتضي
ولو تشبث الخصم في ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم تعلق النسخ بالجميع لكان
معارضا باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان وهذا ظاهر وسيأتي وتمام
الحجة ان الظاهر يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان انضمام
القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي ولم يثبت اذا تقرر ذلك فاعلم ان
دليل الخصم لو تم لكان دالا على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور
على السنتهم وبين به الاباحة ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد في
كلام جماعة ولا منهما ومن المكروه كما ذهب اليه بعض الفاضل حتى انهم لم
ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن شاذ بل عبارة ذلك البعض نافيا
للقائل به مع ان دليلهم على البقاء كما رأيت ينادي بان الباقي هو الاستحباب
وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن في الفعل وكونه راجحا ممنوعا
من تركه وكان رفع المنع من الترك كافيا في رفع حقيقة الوجوب لا جرم كان

ابقي

الثاني من مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه الاذن في الترك على ما اقتضاه الناسخ تكملت قيود الندب وكان هو الباقي

البحث الثاني في النواهي اصل اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم في الامر والحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره لانها المتبادر منها في العرف العام عند الاطلاق ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعله ولان الاصل عدم النقل ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول صلى الله عليه وآله عنه لما ثبت ان الامر حقيقة في الوجوب فما لم يجب الانتهاء عنه فقد حرم فعله فيما نفاه لان هذا مختص بمناهي الرسول صلى الله عليه وآله بالفحوى على تحريم ما نهى الله تعالى عنه مع ما في احتمال الفصل من البعد هنا واستعمال النهي في الكراهة شايع في اخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلام على نحو ما قلناه في الامر

اصل وقد اختلفوا في ان المطلوب بالنهي ما هو فذهب الاكثرون الى انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم العلامة رحمه الله في تهذيبه وقال في النهاية المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل وحكى انه قول جماعة كثيرة وهذا هو الاقوى لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف

ممتثلاً ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف

عنه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على متعلق

التكليف ليس هو الكف في الاتم بصدد الامتثال ولا يحسن المدح على

مجرد الترك احتجوا بان النهى تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف ونفي

الفعل يمتنع ان يكون مقدوراً له لكونه عدماً اصلياً والعدم الاصلي

سابق على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع

من انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم متساوية

فلو لم يكن نفي الفعل مقدوراً لم يكن ايجاده مقدوراً اذ تأثير صفة القدرة

في الوجود فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا بد للقدرة من اثر عقلاً والعدم

لا يصلح اثراً لانه نفي محض وايضاً فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به

والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثراً للقدرة المتأخرة قلنا العدم انما يجعل

اثراً للقدرة باعتبار استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار ممنوع

وذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر

القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها

اصل قال السيد المرتضى وجماعة منهم العلامة في احد قوليه ان

النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل للمرة وللمرة وقال قوم بافادته

الدوام والتكرار وهو القول الثاني للعلامة اختاره في النهاية ناقلا له عن الاكثر

والبراذهب لنا ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته

في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها اذ مع

ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها به ولهذا اذا

نهى السيد عبده عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد

في العرف عاصيا مخالفا لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما

بحيث لو اعتذر بانه هاب المدة التي يمكنه ايقاع الفعل فيها وهو تارك لما

نهى السيد بمتناول غيرها لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد

به الوجدان احتجوا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك فان الحائض

نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه ورد للتكرار كقوله تعالى ولا

تقربوا الزنا ولخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك

والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وبانه يصح تقييده

بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون المشترك والجواب عن الاول

ان كلامنا في النهي المطلق وذلك مخصص بوقت الحيض لانه مقيد به ولا يتناول غيره

الاولى انه عام لجميع اوقات الحيض وعن الثاني ان عدم الدوام في قوله

الطلبة انما هو للقرينة كالحيض في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام

على انك قد عرفت في نظيره سابقا ان تبادر واحد بعينه دليل الوضع للقدر

المشترك اعني لزوم الاشتراك او المجاز لازم عليهم من حيث ان الاستعمال

مخصوص بالعين يصير مجازا فلا يتم لهم الاستدلال به وعن الثالث

بالتجوز جائز والتاكيد واقع في الكلام مستعمل فيه حيث يفيد بخلاف التاسيس فلم

يكون ذلك قرينة المجاز وحيث يؤدي معنا يوافقه يكون تاكيدا **فائدة**

لما اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام

يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا والوجه في ذلك واضح

اصل الحق امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا

من اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا واجازه قوم وينبغي تحرير محل

النزاع اولا فنقول الوحدة تكون بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك

فيه بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر وربما منعه

مانع لكنه شديد الضعف شاذ والثاني اما ان يتحد فيه الجهة او تتعدد

فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مامورا به ومنهيا عنه

قد وربما منعه مانع اي نسب جوازا المنع الى بعض المعتزلة وربما يوجه ذلك بان السجود نوع واحد مامور به لله تعالى فلو كان منهيا عنه ... لزم كون الشيء الواحد مامورا به ومنهيا عنه

فذلك مستحيل قطعاً وقد يجيزه بعض من جوّز تكليف المحال فيجعلها لله تعالى

ومنعه بعض المجيزين لذلك نظراً الى هذا البعض تكليفاً بالمحال بل هو محال في نفسه

لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز وان تعدّدت الجهة بان كان للفعل

جهتان يتوجه اليه الامر باحديهما والنهي بالاخرى فهو محل البحث وذلك كالصلوة

في الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلوة وينهى عنها منها من حيث كونها

غصباً فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجازه صحّحها لنا ان الامر طلب لايجاد

الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد في

مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما ينشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء

واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مأمور

به وذلك منهي عنه ومن البيّن ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية

معه قطعاً فالصلوة في الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر والنهي لكن

المتعلق الذي هو الكون متحد فلو صحّت لكان مأموراً به من حيث انه احد الاجزاء

المأمور بها للصلوة وجزء الجزء والامر بالمركب امر باجزائه ومنهياً عنه باعتبار انه بعينه

الكون في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي وهو متحد وقد بيّنا امتناعه فتعيّن

بطلانها احتجّ المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب في

اجتماع المتنافيين
المحال بل بعدم تمكّن
المكلف من الامتثال بهما
على تقدير تسليم جزئية الكون المطلق للصلوة
ويمكن المناقشة فيما ذكره سلطان الافاضل لعدم عدم
المصير حينئذ الكون الواجب طبيعة الكون المطلق حيث ذكر
ان الواجب هو الكون الذي يكون جزءاً من الصلوة و

نهيًا عن الكون في مكان مخصوص ثم خالطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه

مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون الثاني لو امتنع الجمع لكان

باعتبار الاتحاد متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل

عن الآخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما

اللتين هما متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق

الجواب عن الاول ان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي جهة اتفقت

سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة

سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في محل المنع

المنع حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت وعن الثاني ان مفهوم الغصب

وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون الذي هو جزؤها بعض جزئياته

اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجده المكلف بغصب هذا الكون صار متعلقا للنهي

ضرورة ان الاحكام انما تتعلق بالكليات باعتبار وجودها في ضمن

الافراد فالفرد الذي يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة

وهكذا يقال في جهة الصلوة فان الكون المأمور به فيها وان كان

كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر في الحقيقة انما هو

في طرف الامر قرينة الاطلاق اقوى منها في الخياطة من هذا القبيل فالتقريب يحصل على هذا المسلك بضميمة ان الغصب من قرينة الاطلاق ام لا اخص جامع القول كلا ولكن انما يفتح الطرف بعد التفتيش عن معا رضاته والبحث عما يوجب العدول عنه ولم يقع ذلك البحث

الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه من الحقيقة الكلية
على ان يعد الاثنين في وجود الكلي الطبيعي وكما ان الصلوة الكلية تتضمن كونا
كليا فكذلك الصلوة الجزئية تتضمن كونا جزئيا فاذا اختار المكلف ايجاد
كلي الصلوة بالجزئي المعين منها فقد اختار ايجاد كلي الكون بالجزئي المعين منه
الحاصل في ضمن الصلوة المعينة وذلك يقتضي تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر و
النهي وهو شيء واحد قطعا فقوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما الخ ان اراد
به خروجهما عن الوصف بالصلوة والغصب فمسلم ولا يجديه نفعا اذ لا
نزاع في اجتماع الجهتين وتحقق الاعتبارين وان اراد به انهما باقيان على التغاير
والتعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر ومكابرة محضة لا يوثق
بها ذو مسكة ولو بالجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه
ولم يطلق في ميدان الجدال والعصبية عنانه **اصل** اختلفوا في دلالة النهي
على فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها انه يدل في العبادات لا في المعاملات وهو
مختار جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون بالدلالة فالذي يظهر منهم
المرتضى ره ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال الاخرون بدلالة اللغة عليه ايضا
والاقوى عندي انه يقتضي الفساد في العبادات بحسب اللغة والشرع دون غيرها

حاشية تتعلق بقوله بقي امران قوله ان النهي يقتضي كون الفعل ما يتعلق به لا نحج انه فيلزم انفكاك المامور به عن المنهي عنه فيمكن ان يكون الفرد المنهي عنه مرادا من حيث اشتماله على مطلوب في الجملة وان كان منهيا عنه من حيث اشتماله على المفسدة اما اذا لم يمكن انفكاك المامور

فبهما دعوتان لنا على اولهما ان النهي يقتضي كون ما يتعلق به مفسدة

غير مراد للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة مرادا وهما متضادان فالذي نهى

عنه لا يكون اتيانا بالمأمور به ولازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة

ولا نعني بالفساد الا هذا ولنا على الثانية انه لو دل لكانت احدى الثلث كلها

منتفية اما الاولى والثانية فظاهر واما الالتزام فلانه مشروط باللزوم العقلي

والعرفي كما هو معلوم وكلاهما مفقودان بيان ذلك انه يجوز عند العقل وفي

العرف ان يصرح بالنهي عنها وانها لا تفسد بالمخالفة من دون تحقق تناف

بين الكلامين وذلك يدل على اللزوم بين حجة القائلين بالدلالة مطلقا ان

بحسب الشرع لا اللغة ان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على

الفساد بالنهي في ابواب كالانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه

حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان

الحكمتين ان كانت متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل عنهما عبثا

فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع

لفوات الزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة لا معارض لها من جانب

الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات

فكان الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة لنا لصحة لا يعارضها شيء من مصلحة

الصحة واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في

لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء بمجرده

ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع اذ الخلاف فيه مشتهر ظاهر

جلي وعن الثاني بالمنع فان الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة في ثبوت

اذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب

اثره اعني انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات معقول فان الصحة فيها

باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال يدل على وجود الحكمة المطلوبة والا

لم يحصل وبما قدمناه في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد في العبادات يظهر

جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة فانه على عمومه ممنوع نعم هو في غير

العبادات متوجه واحتج مثبتوها كذلك لغة بوجهين احدهما ان الاستدلال

بعد دلالته شرعا من انه لم يزل العلماء يستدلون بالنهي على الفساد واجيب

عنه بان ذلك انما يقتضي دلالته على الفساد واما ان ذلك الدلالة بحسب اللغة

فلا بل الظاهر ان استدلالهم به على الفساد انما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا

لما ذكرنا من الدليل على عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه من عدم الحجية في ذلك وهم

١٢

هو ظاهر

فاما ان يقال ان

الدليل الثاني غير منطبق على تمام

الدعوى فان المدعى كون الفساد مدلولا

شرعيا مطابقة او تضمنا والدليل يدل على صحة

وان اصابوا في القول بكل النهي في العبادات لغيره لكنهم مخطئون في هذا الدليل ١٣

والتحقيق ما استند للمنابر سابقا الوجه الثاني لهم ان الامر يقتضي الصحة

لما هو الحق من دلالته على الاجزاء بكلا تفسيريه والنهي نقيضه فالنقيضان مقتضاهما

نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد والجواب الاولى ان

الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله في النهي وانتم تدعون دلالته

لغة وهو مسلم ممنوع في الامر والحق انه يقال لا نسلم وجوب اختلاف احكام المتقابلات

اشتراكها في لازم واحد فضلا عن تباين احكامها سلمنا لكن نقيض قولنا

يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد فمن اين يلزم في

النهي انه يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به قال الشافعي

للدلالة مطلقا لغة شرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي

عنه واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفاسد بعينه مثلا

ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك والجواب منع الملازمة فان قيام

الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وان الظاهر غير مراد ويكون

التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها وفيه نظر فان التصريح

بالنقيض يدفع ذلك الظاهر وينافيه قطعا وليس بين قوله في المثال ولو فعلت

لما فيك الخ وبين قوله حسبك عشرة مناقضة ولا منافاة فيشهد بذلك الذوق

السليم قطعا فالحق ان الكلام متجه في غير العبادات وهو الذي مثل به واما

منها فالحكم بانتفاء اللازم غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان

المغصوب ولو فعلت لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور ولا ينكرها الا مكابر

المطلب الثالث في العموم والخصوص وفيه فصول

الاول في الكلام على الفاظ العموم اصل الحق ان للعموم في لغة العرب

صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين وقال

السيد ره وجماعة انه ليس له لفظ موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل

ما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم ونص السيد على ان تلك الصيغ

نقلت بعرف الشرع الى العموم كقوله بنقل صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب

وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص

وانما تستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم

منه العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة

فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل كما مر وايضا النكرة في سياق النفي

للعموم لا غير حقيقة وهو المطلوب وايضا لو كان نحو كل وجميع من الالفاظ

المدعى عمومها مشتركة بين العموم والخصوص لكان القائل رأيت الناس كلهم

اجمعين مؤكداً للاشتباه وذلك باطل بيانه ان الملازمة ان كلاً واجمعين مشتركة

عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ الدال على شيء بتأكيده يكون ضعيفا فيلزم ان

يكون الالتباس متأكداً عند التكرير واما بطلان اللازم فلانا نعلم من

ان مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير الايضاح وازالة الاشتباه احتج القائلون

بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدعي وضعها للعموم تستعمل فيه

وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر وظاهر استعمال اللفظ في شيئين

انه حقيقة فيهما وقد سبق مثله الثاني انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل

وهو محال اذ لا مجال للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل والآحاد منه لا يفيد

اليقين ولو كان متواتراً لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق الاستعمال

اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق وذلك آية الحقيقة

فيكون في الخصوص مجازاً اذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه وعن الثاني

منع الحصر فيما ذكر من الاوجه فان تبادر المعنى من اللفظ عند اطلاقه دليل

على كونه موضوعاً له وقد بيّنا ان المتبادر هو العموم حجة من ذهب الى ان جميع الصيغ

حقيقة في الخصوص ان الخصوص متيقن لانها ان كانت للخصوص فمراد وان كانت للعموم

ان لم يقطع بكون ذلك متنع شرعا بالتواتر على الصحابة وعلمهم بهذه الصيغ في زمن بعد زمن وطبقة بعد طبقة طول الاعصار واشتداد النزاع على العموم لم ينكر احد بان هذه خاص فلا يدل على المطلوب

١٦ مدخل في المراد وعلى النقدير بين يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه

اذ ربما يكون المخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا فيه فجعله حقيقة في

الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه وايضا اشتهر في الالسن حتى صار

مثلا انه ما من عام الا وقد خص فهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل

بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز

والجواب اما عن الوجه الاول فبانه اثبات للغة بالترجيح وهو غير جائز على

ان الاحتياط معارض بان العموم احوط من الخصوص اذ من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على

الخصوص لضاع غيره مما يدخل في العموم وهذا لا يخلو من نظر واما عن الاخير فبان الحاجة الى

خروج البعض عنها الى المخصص ظاهر في انها للعموم على ان ظهور كونها

حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة في الاقل وقد بينا

قيام الدليل عليه هنا مع ما في التمسك بمثل هذه الشهرة من الوهن

اصل

الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا من

الاصحاب ومحققو المخالفين على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا

نعتد به منهم وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه اما المفرد المعرف فقد ذهب

جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحققون الى الشيخ وقال قوم بعدم افادته

١٠٧

الخصوص فيتلافى التقصير المذكور وانت بعد الاحاطة بما تلوناه عليك تقدر بان تعلم سقوط ما قيل

من ان العموم لما كان احوط في الايجاب والتحريم كليهما كان اكثر فاولى فيتم ترجيح العموم بذلك فانه

انما احوط في الحكمين معا بخلاف الخصوص فانه احوط في احدهما فقط

واحد بلا تمييز

[illegible]

كان الخصوص
فيه ايضا احوط نحو
اقتلوا البصريين مثلا
فان احتمال تخالف الافراد ان احوط
من قتل النفس المحترمة انتهى اقول
انما يكون الخصوص في الايجاب احوط اذا كانت
الحرمة المحتملة بالعموم شديدة التحريم بالنسبة الى الترك

[illegible]

فالاحتياط في عمومه وان كان طاريا على الوجوب
فالاحتياط في خصوصه وكذلك الاباحة فان
كان طاريا على الوجوب والحرمة فلا احتياط
في خصوصه والا فلا احتياط فيه
الظاهر ان مراد المحشي
من الاباحة هو سلب
الوجوب
والحرمة

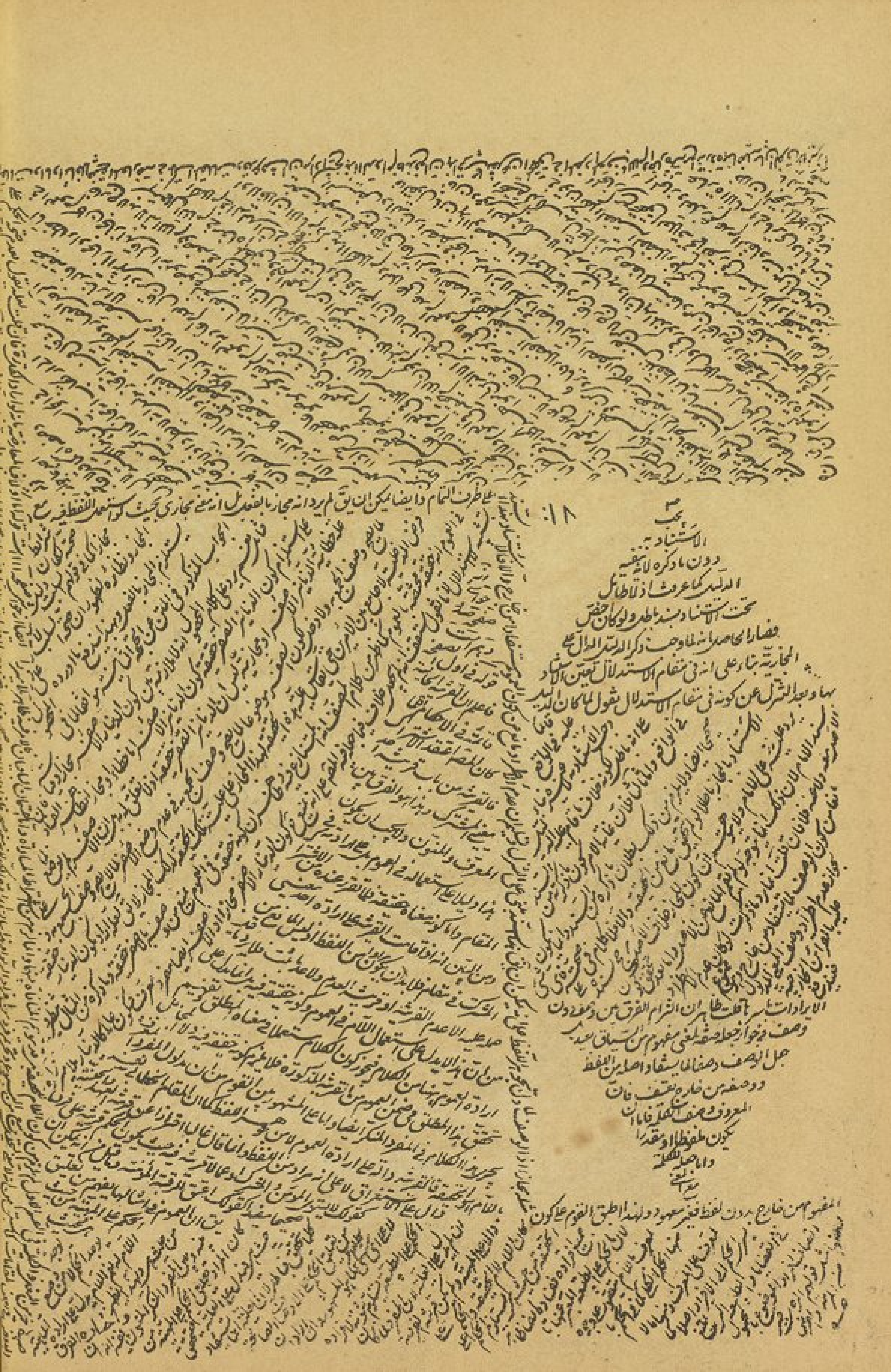
بقي الكلام في ان الحكم الاخر لا يمكن القول به من دون

[illegible]

المعرفة في الجمع وفيه بحث فيه وفي التعريف والخلاف في كون

وانا لم نذهب الى هذا الاحتمال في الجمع لكون حقيقة الجمع صريحة في تعدد الوحدات منصرفة الى الطبيعة المجردة عن الوحدة اصلا بعيد جدا لكونه خلاف مقتضى جوهر الكلمة فاستعماله

في الجنس مجاز كما في قولهم فلان يركب الخيل على ما صرحوا به اذا عرفت هذا فنقول قد تقرر في موضعه ان اللازم في الحقيقة عدم تبادر غيره لا تبادر نفسه اذ قد لا يتبادر الحقيقة كما



١٨

بحث

الاستناد

دون ما ذكره لانه يقتضي

الدليل كما عرفت ذلك الا طائل

تحت الاستناد بسند اطرد ولو كان اخص

فصار الحاصل انه لما وجب ذكر الدليل الدال على

المجازية بنا على انه في مقام الاستدلال تعين الاكتفاء

بها وبعد التنزل عن كونه في مقام الاستدلال شمول الاكان لا بعد

الارادات بان قلت ظاهر ان التزام الفرق بين وصف دون

وصف في جواز جعله صفة لمعنى مفهوم من السياق بعد

جعل الوصف صفة لما يستفاد من اللفظ

ووصفه من خارج يعتسف فان

المعروف وصف الحكم فانما

يكون ملفوظا او مقدرا

المفهوم من خارج بدون لفظ غير معهود ولهذا اطلق القوم على كون

ولختاره المحقق في العلل منه وهو الاقرب لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم وانه ١٩

لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا احتجوا بوجهين احدهما

جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض

والدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر

الا الذين امنوا واجيب عن الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان

مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بعيد وعن الثاني

بانه مجاز لعدم الاطراد وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه مبني

على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه واما

الثاني فلان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف العموم في بعض الموارد

حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها

مما لا نعلم فيه خلافا بينهم والكلام انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث

لو استعمل في غيره كان مجازا على حد صيغ العموم التي هذا من شانها ومن البين

ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل غاية ما تثبت المعنى الاول الذي لا

نزاع فيه **فائدة** مهمة حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف

على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا

فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث
لا عهد خارجي كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله (ع) اذا كان
الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة
الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم
انفا وح فاما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد او ببعض غير معين لكن ارادة
البعض ينافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تنجيس
مقدار الكر من بعض المياه الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة
فتعين في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا تنبه لذلك من
الاصحاب سوى المحقق فانه قال في اخر هذا البحث ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر
من حكيم فان ذلك قرينة حالية تدل على الاستغراق لم ينكر ذلك

أصل

اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب
بعضهم الى افادته ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول
لنا القطع بان نحو رجال بين الجموع في صلوحه لكل عدد بدلا كرجل بين الاحاد
في صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد كذلك الجمع ليس
للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد نعم اقل المراتب واحد للتحقق قطعا فعلم كونها مرادة

وفيما سواها على حكم الشك نحو الشيخ على ان هذه اللفظة اذا ذكرت على

والكثرة وصلحت من حكم فلو ازاد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حمله على

الكل قد زاد من وافقه من العامة انه يثبت اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب

المجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن

احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه ايضا واما ثانيا فلان

عدم القرينة ان يكفيها كون اقل المراتب مرادا قطعا وضبط في التخصيص

ان اللفظ اذا كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان عند اطلاقه

محتملا للامرين كسائر الالفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص

باعتبار القطع بارادته مستيقنا وما عداه مشكوكا فيه الى ان يدل

دليل على ارادته ولا يحصل منافاة للحكمة بوجه وبهذا يظهر الجواب عن الكلام

الاخير وهو كلام العامة الذي هو في الشيخ فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل

واحد وانما هو للقدر المشترك بينهما فلا يحمل على خصوص احدهما ولئن سلمنا

كونه حقيقة في كل منها لكان الواجب التوقف على ما هو المعهود من المشترك

لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة وان استعمل في جميعها لا يكون الا مجازا

ويقال في الحمل عليه الى الثانية **فائدة** اقل مراتب صيغة الجمع ثلثة على الاصح

ان يفرق بما ذكرنا سابقا من امكان الاستفادة

العموم شرعا في التعليق على الماهية من حيث هي وان يجري في الجمع المعرف لانه ليس ظاهرا في الماهية من حيث هي

سلطان

ودخل

١١٢ وقيل اقلها اثنان لنا انه يتبادر الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغة بلا قرينة

الزايد على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الزايد عليه لما هو معلوم

ان علامة الحقيقة التبادر وعدمه علامة المجاز احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى فان كان

له اخوة والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة الثاني

قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهرون واطلق ضمير الجمع المخاطب

على الاثنين الثالث قوله عليه السلام الاثنان وما فوقهما جماعة والجواب

عن الاول ان الانفاق انما وقع على ثبوت الحجب مع الاخوين لا على استفادته

من الاية فلا دلالة له فيه وعن الثاني بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون معهما

سلمنا لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد

دللنا على كونه مجازا فيما دون الثلثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع

في شيء اذ الخلاف في صيغة الجموع لا في ج م ع اصل ما وضع لخطاب المشافهة

يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته من تأخر عن زمن الخطاب وانما

يثبت حكمه لهم بدليل آخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب

قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم لنا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس

ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب من

المتقدم لوجوبهما وانتفائهما بالانتفاء مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعاً

فالمتقدم احدى ان يمتنع احتجوا بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول صلى

الله عليه وآله مخاطباً لمن بعده لم يكن مرسلاً اليه واللازم منتف بيان الملازمة

انه لا معنى لارساله الا ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذا العموم وفيه

فرض تعميمها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني ان العلماء

لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار من بعد الصحابة في المسائل الشرعية بالآيات

والاخبار المنقولة عن النبي صلى الله عليه وآله وذلك اجماع منهم على العموم

الجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه لا تبليغ الا بهذا العموم في

خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاهاً

وللباقين بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم الرسول

صلى الله عليه وآله واما عن الثاني فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول

الخطاب لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان حكمهم ثابت عليهم بدليل آخر

وهذا مما لا نزاع فيه اذ كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين

الفصل الثاني في جملة من مباحث التخصيص **اصل** اختلف القوم في منتهى التخصيص

الى كم هو فذهب بعضهم الى جواز حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ وابي

قوله وليس بعض الافراد اولى من البعض اقول فيه

الدليل
بعد التحرير
قريب من ان في
اذ مجموع الافراد
متساوية في المجازية

المكارم ابن ... وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق

الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في الواحد على

سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا القطع بصحة قول القائل اكلت كل رمان في البستان

وفيه الالف وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه

الف وقد اخذ دينارا او ثلثة وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر او كل من

جائك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة وقال اردت زيدا او هو مع عمرو وبكر وكذلك

كذلك لو اورد من اللفظ في جميعها كثرة قريبة من مدلوله احتج مجوزوه الى الواحد

بوجوه الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق انما يكون بطريق المجاز على ما هو

التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام

الى ان ينتهي الى الواحد الثاني انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه في اخراج اللفظ

عن موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث قوله تعالى

انا له لحافظون والمراد هو الله تعالى وحده الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس

والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا الا مع وجود

القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المطلوب الجواب

انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل

الدليل مما يتناوله المثال والجزء والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية فان
الاكثر اقرب الى الجمع من الاقل هكذا اجاب العلامة في نهايته وفيه نظر لان قربه
الاكثر الى الجمع يقتضي ارجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل
هو المدعى فالمحقق في الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام
في الخصوص مجاز كما هو الحق وستسمعه ولا بد في جواز مثله من وجود العلاقة
المصححة للتجوز لا جرم كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة في
غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزئه وعلاقة
الكل والجزء يجب ان يكون استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروط
كما نص عليه المحققون وانما الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء
في الكل على ما يحققه وح فما وجه تخصيص جواز العلاقة بالاكثر قلت
لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء له كيف وقد
عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور في مدلوله تحقق
الجزء والكل لو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة
الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك في صفة وهي
ههنا الكثرة فلا بد في استعمال اللفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة

بقرينة من تعدد لولا العام لتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعارة وذلك
هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب وعن الثاني بالمنع من كون الاستغناء
للتخصيص مطلقا بل التخصيص خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا وبنكره وعن
الثالث بانه عن محل النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك
لجريان العادة بان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون
المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يلاحظ معنى العموم ملحوظا فيه اصلا و
عن الرابع انه على تقدير ثبوته كالثالث في خروجه عن محل النزاع لان البحث في
تخصيص العام والناس على هذا التقدير ليس بعام بل المعهود والمعهود غير
عام وقد يتوقف في هذا العدم ثبوت صحة اطلاق الناس المعهود على واحد
والامر عندنا سهل وعن الخامس انه عن محل النزاع ايضا لان كل واحد من الماء
والخبز في المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني
اعني الخبز والماء المعرف في الذهن انه يؤكل ويشرب هو مقدار ما معلوم
وحاصل الامر انه اطلاق المعرف بلام العهد الذهني الذي هو قسم من تعريف
الجنس على موجود معين يحتمله بغيره اللفظ اريد بخصوصه من بين تلك
المحتملات بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي على

موجود معين من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معناه بينهما بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا هذا حجة مجوزيه الى الثلاثة والاثنين ما قيل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين والجواب ان الكلام في اقل مرتبة تخصص اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا يتعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر

اصل

واذا خص العام وارُيد به الباقي فهو مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه وكثير من اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بعددها والا فمجاز وذهب اخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثاني للعلامة اختاره في التهذيب ونقل هيهنا للناس مذاهب كثيرة سوى هذه لكنها شديدة الوهن فلا جدوى للتعرض لنقلها لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل

مشتركا بينهما او اللازم منتف بيان الملازمة انه يثبت كونه للعموم حقيقة ولو

ثبت ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون

حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان العموم

واقع في مثلنا اذ الكلام في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصها به في اصل الوضع

حجة القائل بانه حقيقة مطلقا امران احدهما ان اللفظ كان متناولا له حقيقة

بالاتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير الثاني انه

يسبق الى الفهم مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب عن

الاول ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده يتناوله

وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له واعترض بان عدم تناوله

او تناوله له لا يغير صفة تناوله لما يتناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة قبل

التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء

كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد

التخصيص يستعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة والقول بانه كان متناولا له

مجرد عبارة اذ الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة للفظ وعن الثاني

بالمنع من السبق الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة وبقي بحثا سبق العموم وهو

دليل المجاز واعترض بان ارادة الباقي معلوم بدون القرينة انما المحتاج الى ١١٩

القرينة عدم ارادة المخرج وضعفه ظاهر لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة

انما هو باعتبار دخوله تحت المراد وكونه بعضا منه المقتضي لكون اللفظ حقيقة

فيه هو العلم بارادته على انه نفس المراد وهذا لم يحصل الا بمعونة القرينة وهو معنى

المجاز وعجبه من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر لان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ

دالا على امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما والجواب

منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وقد كان للجميع اولا وقد صار

لغيره فكان مجازا ولا يذهب عليك ان منشأ الغلط في هذه الحجة اشتباه

كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين

في مواضع متعددة ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء مجازا

في المنقطع وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض حجة القائل بانه حقيقة

ان خص بغير مستقل انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو

الرجال المسلمون من المقيد بالصفة وأكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد

بالشرط واعط الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان نحو مسلمون

للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او العهد مجازا ولكان نحو الف سنة

كل واحد منهم وانما التقدير الى الجميع من شأن العموم الاصولي والحاصل ان عام اصولي خص بعض افراده باقي على الصفة التي تعتبر في العموم بخلاف المطلق

الواجب ان يذكره في جانب المقيس عليه وحينئذ النزاع في العام المخصص بالاستثناء لا في المقيد بالاستثناء واسماء الاعداد ليست عاما فلا يصح جعله مقيسا عليه ملا صالح

الاخص من عاماً مجازاً او اللوازم الثلاثة باطلة اما الاولان فاجماعاً واما
الاخير فلكونه موضوعاً وفاقاً من الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات
يفيد بقيده هو كالجزء له وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له اولاً وهي بدونه
لما نقلت عنه ومعه لما نقلت اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجباً
للتجوز فالفرق تحكم والجواب ان وجه الفرق ظاهر فان الواو في مسلمون كالف
ضارب وواو مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام في
نحو المسلم وان كانت كلمة الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة
ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى اخر فلا نسلم ان مسلم
للجنس الالف واللام للعهد والحكم بكون نحو الهند الاخص عام
حقيقة على تقدير تسليمه مبني على ان المراد به تمام مدلوله وانما الاخراج
منه وقع قبل الاسناد والحكم وان جعلتم انه لا شيء مما ذكرتموه في هذه الصور الثلث
بمتحقق في العام المخصوص لظهور الامتياز بين لفظ العام وبين المخصص
وكون كل منهما كلمة براسها ولان المفروض ارادة الباقي من لفظ العام
لا تمام المدلول مقدماً على الاسناد فكيف يلزم من كونه مجازاً
كون هذه مجازات **اصل** الاقرب عندي انه يخصص العام لا يخرجه عن

الحجية في غير محل التخصيص انه لم يكن المخصص مجملا مطلقا ولا اعرف نحو ذلك

من الاصحاب مخالفا ثم يوجد في كلام بعض المتأخرين ما يشعر بالرغبة عنه

ومن الناس من انكر حجيته مطلقا ومنهم من فصّل واختلفوا في التفصيل على

اقوال شتى منها الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول حجة لا الثاني ولا

حاجة لنا الى التعرض لبيانها فانه تطويل بلا طائل اذ هي في غاية الضعف والسقوط

وذهب بعض الى انه حجة في اقل الجمع اثنين او ثلثة على الرأيين لنا القطع

بان السيد اذا قال لعبده كل من دخل داري فاكرمه ثم قال بعد لا تكرم فلانا

او فلانا الحال الاول فترك اكرام غيرهم مع قيام النص على اخراجهم عد في العرف

عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة وذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي

وهو المطلوب احتج منكر الحجية مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ هي العموم

ولم يرد وسائر ما تحته من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات

كان اللفظ مجملا بينها فلا يحمل على شيء منها وتمام الباقي احد المجازات فالحمل

عليه ايضا مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها ومن هذا

يظهر حجة المفصل فان المجاز عنده انما يتحقق في المنفصل بناء على الخلاف

الاصل لنا في الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة

١٢٢ والجواب عن الاول ان ما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على
تعيين احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه
كما في موضع النزاع فان الباقي اقرب الى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل يعينه
ايضا لافادته كون التخصيص قرينة ظاهرة في ارادته مضافا الى منافاة عدم ارادته
للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم بتقريب ما مر في بيان افادة المفرد المعرف للعموم
اذ المفروض انتفاء الدلالة على المراد منها من غير جهة التخصيص فيجب الحمل على
ذلك البعض وسقط ما ذكرتموه هذا مع ان الحجة غير وافية بدفع القول بحجيته في
اقل الجمع ان لم يكن الحجية هنا ممن يرى جواز التجاوز في التخصيص الى الواحد لكون
اقل الجمع مقطوعا به على كل تقدير وعن الثاني بالمنع من عدم الظهور في
الباقي وان لم يكن حقيقة وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق وانتفاء الظهور
بالنسبة الى العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع بان اقل الجمع
هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب لا نم ان الباقي مشكوك
فيه لما ذكرناه من الدليل على وجوب الحمل على ما بقي **اصل** ذهب العلامة
في التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث في طلب
التخصيص واستقرب في النهاية عدم الجواز ما لم يستقص في طلب التخصيص وحكى عنها

كلام من القولين عن بعض من العامة وقد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع

فقال بعضهم ان النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذي

يلوح من كلام العلامة في التهذيب وصرح به غيره وانكر ذلك جمع من المحققين فقالوا

ان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا وانما الخلاف في مبلغ البحث

فقال الاكثر يكفي بحيث يغلب معه الظن بعدم المخصص وقال بعض انه لا يكفي ذلك

بل لا بد من القطع بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود في المقامين لنقل غير واحد

القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين و

تصريح المتأخرين باختياره لكنه ضعيف وربما قيل ان مراد قائله انه قبل وقت

العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين الخصوص

بقي ذلك والا تغير الاعتقاد ونقل عن بعض العلماء انه قال بعد ذكر مثل هذا

الكلام عن ذلك القائل وهذا غير معتقد عندنا من مباحث العقلاء

ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد واذا

عرفت هذا فالاقوى عندي انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث

عن المخصص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب

ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا راجحا فانه في الحقيقة

١٢٤ حرفي من جرب بانه لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها

والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع انه ما من عام الا وقد خص

فضار احتمال ثبوته مساويا للاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احدهما على البحث

والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع لانه مما لا سبيل غالبا

اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط لادى الى

ابطال العمل باكثر العمومات احتج مجوز التمسك به قبل البحث بانه لو وجب طلب

المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة

ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا المعنى بعينه موجود في

المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض

ايضا بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن

حقيقته وبهذا احتج العلامة على مختاره في التهذيب وهو كالصريح في موافقة

هذا القائل فتأمل والجواب الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها

مخصوص كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن

المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقائق والحق

مشروط القطع بانه ان كانت المسئلة مما كثر فيه الخلاف والبحث ولم يطلع على مخصص

تقول العادة قاضية بالقطع بانتفائه إذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعاً وإلا لم

يكن مما كثر فيه البحث وبحث المجتهد فيما يوجب القطع بانتفائه أيضاً لأنه لو

أريد بالعام الخاص لنصب الشارع دليلاً يطلع عليه فإذا بحث المجتهد ولم يعثر

بدليل التخصيص قطع بعدمه وأجيب بمنع المقدمتين على العلم عادة مع كثرة

البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد فإنه كثيراً ما يكون المسألة مما يكثر

فيه البحث ويبحث فيه المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر

الفصل الثالث فيما يتعلق بالمخصص أصل إذا تعقب

المخصص متعدداً سواء كان جملاً أو غيرها وصح عوده إلى كل واحد كان الأخير

مخصوصاً قطعاً وهل يخص معه الباقي أو يختص هو به أقوال وقد جرت عادتهم

بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون في باقي أنواع المخصصات

إلى أن الحال فيها كالحال في الاستثناء ونحن نجري على منهجهم حذراً من فوات بعض

الخصوصيات بالخروج عن أسلوب احتجاجهم إلى تغيير أوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم

إلى أن الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه إلى الجميع وفرق بعضهم

بكل واحدة ويحكى هذا القول عن الشيخ وقال آخرون إنه ظاهر في العود

إلى الأخيرة وقيل بالوقف بمعنى لا ندري أنه حقيقة في أي الأمرين وقال السيد

إنما هو وقع في غيره ثم لو قيد باختصاص المخصص بالأول فظاهر لكن بالثاني مخصوصاً ولكن لم يتعرض أحد ولا يظهر له وجه صالح ١٢

١٢٤ المرتضى انه مشترك بينهما فيتوقف على ظهور القرينة فهذان القولان ثم

موافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة على كل حال نعم يظهر

ثمرة الخلاف في استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك

القول ومحتمل عند اولى هذين حنيفة عند تباينهما ويفصل بعضهم تفصيلاً

طويلاً يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الامرين واختاره العلامة في

التهذيب وليس ببعيد لان فرض وجود القرينة مخرج عن محل النزاع اذ هو فيما

عري عنها والذي يقوى في نفسي ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين احدهما

الا بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف او لكونه

مشتركاً بينهما مط كما يقول المرتضى وان كنا في المعنى موافقين له ولولا تصريحه

بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج لم يأب كلامه الحمل على ما اخترناه فانه

قال والذي ذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملاً وصح رجوعه الى كل واحدة

منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما قال الشافعي وتجويز

رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة وان لا يقطع على ذلك الا بدليل منفصل

او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك لشيء يرجع الى اللفظ هذا

والحال فيما صرنا اليه نظير ما عرفت في مبحث الوقف والاشتراك من الموافقة

بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير
غاية ما هنا لك انه لا نعلم كونها مرادة بخصوصها او في جملة الجميع وهذا
لا اثر له في الحكم المطلوب كما هو ظاهر فالمحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو
تخصيص ما سواها ولنقدم على توجيه المختار مقدمة تسهل بتدبرها كشف الحجاب
عن وجه المرام وتزداد بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام وهي انه لا بد للواضع
من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا
او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص
التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا وهو ظاهر
لا لبس فيه وان تصور معنى عاما تندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية
فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء
ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع
له ايضا عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات
المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام
نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور
المعتبر فيه والموضوع له خاصا فمن القسم الاول فهل المشتقات فان

الواضع

١٢٨ الواضع وضع صيغة فاعل مثلاً من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول

لمن وقع عليه فعموم الوضع والموضوع له في ذلك بيّن ومن القسم الثاني

المبهمات كأسماء الاشارة فلفظ هذا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار

به اليه لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد

مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات

المندرجة تحته وانما حكموا بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات

فلا يقال هذا ويراد واحد مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من القصد الى

خصوصية معينة فلو كان اللفظ موضوعا للمعنى العام لكان المجاز في ذلك

وهكذا الكلام في البواقي ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة

باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصياته فمن والى

وعلى مثلاً موضوعة باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء

وانتهاء واستعلاء معين مخصوص وفي معناها الافعال الناقصة واما التامة منها

فلها جهتان وضعها من احديهما عام ومن الاخرى خاص فالعام ما بالقياس الى

ما اعتبر فيها من النسبة الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية فكما ان لفظة من

موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين مخصوص كذلك لفظة ضرب مثلا

موضوعة وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذي دلت عليه الى فاعل مخصوص

وأما الخاص فبالنسبة الى الحدث وهو واضح اذا تمهد هذا فلنا ان نقول ادوات

الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج اما الحروف منها

فظاهر واما الفعل فلان الاخراج انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع

بالاضافة اليها عام واما الاسم فلانه من قبيل المشتق والوضع فيه على ما

عرفت ثم ان فرض امكان عود الاستثناء الى كل واحد بمقتضى صلاحية

المستثنى لذلك فهي تحصل بامور منها كونه موضوعا وضع الادوات اعني

بالوضع العام وهو الاغلب كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما مما هو موضوع

كذلك وعلى هذا فاتى القرينة بعد الاستثناء كان استعماله حقيقة

احتيج في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظائره فان افادة المعنى المراد من الموضوع

بالوضع العام انما هي بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع

فيه وتعدده في المشترك لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة على ان

بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فان احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما

هو لتعيين المراد لكونه موضوعا لمسميات متناهية بحيث يطلق بدلا

على تلك المسميات اذا كان العلم بالوضع حاصلا ويحتاج تعيين المراد

منها الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العام فانه مستغن عنها لتشابه

فلا يمكن حضور جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة

الوضع

البعض اليها فاحتياجه الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا للتعيين ومنها

كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صالحا للعود الى الاخيرة باعتبار

معنى والى الجميع باعتبار اخر وح فحكمه حكم المشترك وقد اتضح بهذا بطلان

القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت فيما

سبق ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل

من الامرين كما ظهر فهنا القولين بالعود الى الجميع مطلقا والى الاخيرة مطلقا مع

كون الوضع في الاصل للاعم وعدم ثبوت خلافه احتج المرتضى بوجوه الاول

ان القائل اذا قال اضرب غلمانى والق اصدقائى الا واحدا يحسن ان يستفهم

المخاطب هل اردت استثناء الواحد من الجملتين او من جملة واحدة الا انهما في

لا يحسن الا مع احتمال اللفظ واشتراكه الثانى ان الظاهر من استعمال اللفظة

في معنيين مختلفين من غير ان تقوم دلالة على انها مجوز بها في احدهما انها

حقيقة فيهما ولا خلاف في انه وجد في القران واستعمال اهل اللغة استثناء

تعقب جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احدهما اخرى واما يرجع من خصه

الى الجميع حقيقة مختصة به والى الاخيرين مختصة بها بالشرط لان بعض الصور قد يكون بلا زيادة

باحدهما

بلحق بهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة دلت ومن رجعه اليهما انه اذا اختص بالجملة

التي تليه فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف بانه مستعمل في الامرين واذا كان الامر

على هذا فيجب ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين محتملا للرجوع الى الاقرب كما انه

محتمل للعود للامرين وحقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز القطع على احد الامرين الا

بدلالة منفصلة الثالث انه لا بد في الاستثناء المتعقب جملتين من ان يكون راجعا

اليهما معا والى واحد منهما لانه من المحال ان لا يكون راجعا الى شيء منهما وقد نظرنا

في كل شيء يتمسك به من قطع على [عوده] اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه و

نظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير

تجاوز لها فلم نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي يليها دون ما تقدمها

فوجب مع عدم القطع على كل واحد من الامرين ان نقف فيهما ولا نقطع على شيء

منهما الا بدلالة الرابع ان القائل اذا قال اضرب غلماني واكرم جيراني ولو جئت تكون قائما

او قال صباحا او مساء او في مكان كذا احتمل ما عقب بذكره من الحال او ظرف الزمان

او ظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق به جميع ما تقدم من الافعال كما يحتمل

ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه وليس لاحد مع ذلك ان يقطع على ان العامل فيهما

عقب بذكره الكل ولا البعض الا بدليل غير الظاهر فكذلك يجب في الاستثناء

ان ظاهر الكلام لا يابى عن شيء من الامرين بل يحتملهما على سواء
فكيف يكون دليلا قاطعا على احدهما وقيد اي الا بدليل
غير ظاهر الحال من العموم اشارة الى الاحتمالين يعني دليلا يخص
الكلام باحد الاحتمالين ولا يخفى ما فيه من التكلف فان
الاحتمال كان بالنسبة الى اصل الكلام ولم يتغير ولم يكن
هناك دليل ظاهر على العموم حتى يتغير بمعارضة قاطع [illegible]

١٣٢ والجامع بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء والحال والظرف والزمانية

والمكانية فضلة في الكلام يأتي بعد تمامه واستقلاله فالحق الا يحكم بواحد

ان الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل فيه جميع الافعال المتقدمة الا

ان يدل دليل على خلاف ذلك لان هذا من تركيبه مكابرة ودفع للمتعارف

ولا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع على ان الفعل الذي

تعقبه الحال والظرف هو العامل دون ما تقدمه وانما يعلم في بعض المواضع

ان لكل عامل بدليل والجواب اما عن الاول فبالمنع من اختصاص حسن

الاستفهام بالاشتراك بل انه يقتضي لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة

الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع العام او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه

كما يقوله اهل الوقف او لغير ذلك من الاسباب المقتضية له واما عن الثاني

فبانه على تقدير تسليمه انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين لا على

الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد كما قلناه ولا يتعين في الاشتراك كونه بوضعين

واما عن الثالث فبان عدم الدليل المعتبر على تحتم عوده الى الجميع او

اختصاصه بالاخيرة لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل يتردد الامر بينه وبين ما

قلناه وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قد ثبت في اللغة مع انه لا يدل على

قوله بل يتردد الامر بينه وبين ما قلناه اه لا يخفى ان عدم الدليل على شيء منها لا يقتضي تعيين مذهب الوقف اذ لعدم الدليل قائم على احتمال آخر فلا لازم من دليل السيد ان لا يحكم بشيء من التعيين وتردد بينهما ويضم ايضا الى ذلك من الاحتمالات ما لم يدل دليل عليه فيصير دائرا بين الاحتمالات التي لا يدل الدليل عليها نفيا واثباتا وانما جعل الحد الشقوق

الاشتراك بل على الاعم منه وما قلناه حجة القول بالرجوع الى الجميع امور ستة ١٣٣
والجامع
احدها ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء والجامع عدم
استقلال كل منهما بنفسه واتحاد معنييهما فان قوله تعالى في اية القذف الا من
تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل
المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رأيت زيد بن عبد الله وزيد بن
عمرو وبين قولنا رأيت الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة
الواحدة راجعا اليها لا محالة فكذلك ما هو بحكمها وثالثها ان الاستثناء
بمشية الله تعالى اذا تعقب جملا يعود الى جميعها بلا خلاف فكذا الاستثناء بغيره
والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء وغير مستقل ورابعها ان الاستثناء صالح
للرجوع الى كل واحدة من الجمل والحكم بالرجوع الى البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع
كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من الاخر تناولت الجميع وخامسها
ان طريقة اهل اللسان وعادتهم في حذف فضول الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم حيث
يتعلق ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعدها امر [illegible] بالجميع حتى
كانهم ذكروه عقيب كل واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان تخالفا
لما ذكروه من طريقتهم الا ترى انه لو قيل في اية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة

[illegible] بين القولين لو اسقط العطف من الثاني [illegible] [illegible]

ابداً واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لكان تطويلا مستهجنا

فاقيم فيها مقام ذلك فكذا التوبة من هو لاحد عقيب الجملتين وسادسها ان لو لحق
الكلام وتوابعه من شرط او استثناء يجب ان تلحقه ما دام الفراغ منه لم يقع فما دام
لم ينقطع فاللواحق لاحقة به وموثرة فيه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف
بعضها على بعض يجب ان يؤثر في جميعها والجواب عن الاول المنع من ثبوت الحكم
في الاصل بل هو محتمل كما قلنا في الاستثناء ولو سلم فهو قياس في اللغة وعن
الثاني انه قياس في اللغة كالاول وعن الثالث بان ذكر المشية عقيب الجمل ليس
باستثناء ولا شرط لانه لو كان استثناء لكان فيه بعض جزوه ولو كان شرطا على
الحقيقة لما صح دخوله على الماضي وتذكر المشية في الماضي فيقول القائل
زرت ان شاء الله تعالى وانما دخلت المشية في كل هذه المواضع لتقف الكلام عن
النفوذ والمضي لا لغير ذلك فان قيل كيف اقتضى تعقب المشية اكثر من جملة
وقوف حكم الجميع ولم يحتمل التعلق بالاخيرة فقط قلنا لولا نعلم الاجماع
على ذلك لكان القول باحتماله ممكنا لكنهم نقلوا اجماع الامة على ان حكم
الجميع يقف وعن الرابع ان صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره فيه وانما يقتضي
تقتضي التجويز لذلك والشك فيه فرقا بين ما يصح عوده اليه وبين ما لا يصح

وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك بل لانها موضوعة ١٢٥

للشمول والاستغراق وجوباً فلا وجه للتشبيه بها في هذا المقام وانما يحسن

ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع ومع ذلك فليس بظاهر فيه ولا في شيء مما

يصلح له من مراتب الجمع الا يرى ان القائل اذا قال رأيت رجالاً كان كلامه محتملاً

لارادة البيض والسود والطوال والقصار ولا يظهر منه مع ذلك انه قد اراد كل

من يصلح هذا اللفظ له وعن الخامس انهم كما يريدون الاستثناء من كل جملة

يختصرون بذكر ما يدل على مرادهم في اواخر الجمل هرباً من التطويل بذكره عقيب كل

جملة كذلك يريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط فلا بد من القرينة في

الحكم بالاختصاص وعند بعض الناس ان اعتبار الاتصال في الكلام وعدم الفراغ

منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثناء والصفة انما هو لصحة اللحوق

والتاثير فيه لبيان حكم ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح فلا يصير به ظاهراً

في التعلق بجميعه وان كان بعضه منفصلاً وبعيداً عن محل اللحوق والحجة من خص بالاخيرة

بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول

فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل

في باقي الجمل سالماً عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لو قال

بالعود الى غير الاخيرة خاصة الثانى ان المقتضى لرجوع الاستثنا الى ما تقدم

عدم استقلاله بنفسه لو استقل لما علق بغيره ومتى علقناه بما يليه استقل

افادته فلا مقتضى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جامع افادته واستقلاله ان يتعلق بغيره

لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه ان يتعلق بغيره الثالث ان من حق العموم

المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره الا لضرورة تقتضى خلاف ذلك وما تخصص

الجملة التى يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها بلا ضرورة الرابع

انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل جملة استثنا لزم مخالفة الاصل

وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثنا اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل

على معمول واحد فى اعراب واحد لنص سيبويه عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع

المؤثران المستقلان على الاثر الواحد الخامس انه لا خلاف فى ان الاستثنا

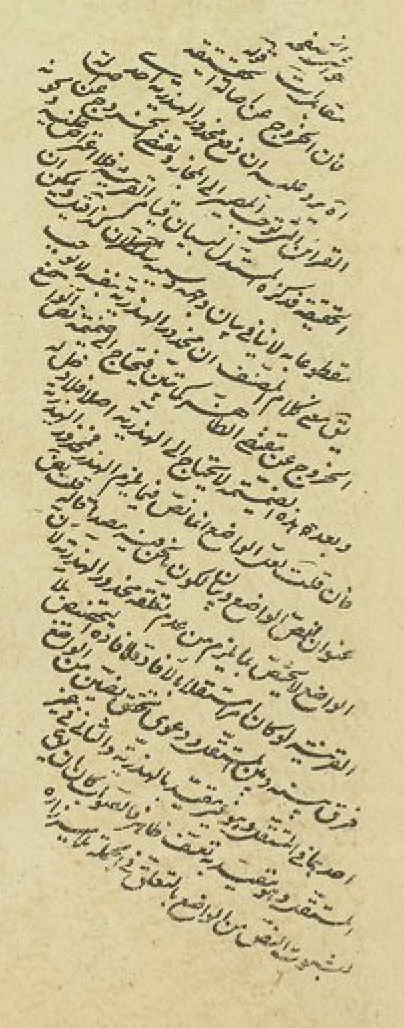
من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه فاذا قال القائل ضربت غلمانى

الا ثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التى يليها دون ما تقدمها

فكذا فى غيره دفعا للاشتراك السادس ان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل

من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها كما لو سكت فانه يكون

دليلا على استكمال الغرض من الكلام وكما ان السكوت يحول بين الكلام



من اللواحق ايضا والبحث ساد بعينه وان كان المراد ان الظاهر من المتكلم
باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل بحكم القاعدة
واستصحاب هذه الارادة فتوجه المنع اليه ظاهر لان الاتفاق واقع على ان للمتكلم
ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب
توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال الارادة
جزء ولو كان نصب اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه
قبل فوته نقضا منافيا للوجوب وجب رده وبمشي ذلك الى الاخيرة ايضا ولا يجدي
دفع بحث والمحقق بنحو ما عرفت نعلم ان المقتضي لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال انما
هو نص الواضع على ان للمريد العدول عن الظاهر ان يأتي بدليله حال تشاغله بالكلام
حيث تكلم منه فما لم يقع الفراغ منه لا يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء احتمال الا
نعم لما كان الغرض فيه يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق
الاختصار واللفظ صالح يجب وضعه لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى
الكل الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة متحققا اللزوم على كلا التقديرين وصح
التمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من
القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء وان فلا عرض اشتباه فيه عليك فتوضحه

ما تشد من صيغة الأمر فإنها على القول باشتراكها بين الوجوب والندب إذا وردت
مجردة عن القرائن يدل على الندب وذلك لأن اقتضاءها كون الفعل المأمور
متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالأصل لكونه زيادة في
التكليف غير أنه إذا قامت القرينة على إرادته كان استعمال اللفظ فيه واقعا في محله غير
منتقل به عنه إلى غيره كما يقول من ذهب إلى كونه حقيقة في الندب فقط وهذا إنما
يفرق به بين القولين حيث أنه لا احتياج إلى القرينة بحسب الحقيقة على القول الأول
إنما هو في الحمل على الوجوب وهكذا الحال عند من يقول بأنها حقيقة في الندب وعند
بعض الأصوليين القول بالاشتراك فيه فرق لو وقف إنما هو بالنظر إلى نفس اللفظ
حيث لا يقطع على إرادة الندب بخصوصه مع أنه كذلك لابتناء الدلالة عليه بالاعتبار
الذي ذكرناه وحالنا فيما نحن فيه هكذا فإنا لا نعلم أقصد المتكلم الكل أو
الأخيرة وحدها لكنا نعلم أن الأخيرة مقصودة على كل حال فالشك في قصد
غيرها ولو فرض أن المتكلم نصب قرينة على إرادة الكل لم يكن خارجا عندنا من
موضوع اللفظ ولا عادلا عن حقيقته بل كان مستعملا له فيما هو موضوع له
عموما ويلزم من قال باختصاصه بالأخيرة أن يكون المتكلم بإرادته لها مع الكل متجوزا
ومستعملا في غير موضوع اللفظ إلى غيره وهذا بعيد جدا بعد ما علمت من عموم الوضع في المفردات

وبين لواحقه فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثنا

وبين الاولى فتكون مانعة من تعلقه بها والجواب عن الاول انه ان كان

المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة

فله جهة صحة لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم اما

اما على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه قبل

الحكم والاستثنا كما هو راي محققي المتاخرين فظاهر وكذا على القول بان المجموع

من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن الباقي فلا استثنا مفهوم من كت

واما على القول بان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثنا مجاز والاستثنا

قرينة وهو مختار اكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي

فلا مخالفة بحسب الحقيقة وقوله ان ترك العمل بالدليل يعني الاصل في الجملة الاولى

لدفع محذور الهذيان فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند

قيام القرينة مما لا يلتبس بشوب الريب ولا يعتريه شبهة الشك فعلى الاستثناء

بالاخرة في الجملة مقطوع به فتعليل ترك العمل بالاصل بدفع محذور الهذيان

مضو بل غفلة وذهول لان دفع الهذيان لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل

لقبل الاستثناء وان انفصل النطق عرفا وانقطع عن المستثنى منه حسا بل عقو

ه
وفي تحقيق
هو بينها الثانية
على تقدير صحة كل واحدة
من الحمل على ظاهرها والحاصل
انه وقع التعارض بين ظواهر تلك
تلك الجمل وبين القرينة فلا بد من ترجيح
هو القرينة اذ لو حملنا كل واحدة من تلك
الجمل على ظاهرها صارت القرينة هذا بالكلية بخلاف

الخروج عن اصالة الحقيقة فذكره المستدل لبيان قيام
القرينة فلا اعتراض عليه كونه مقطوعا به لا ينا
بيان وجه وسلطان العلما
قوله وان انفصل في النطق
عرفا اه يمكن ان
يقال ان

١٢٠: واستدل الدليل في كلامه في لو دافع على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة

فقط على انه لو ثبت في ذلك لاشكل جواز التجوز بها في الاخراج من الجميع لتوقفه على

وجود العلاقة وفي تحققها نظر وفيه ما عرفت من ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى استعمال اللفظ

الموضوع للجزء في الكل ليست على اطلاقها بل لها شرائط وهي هنا مفقودة والجواب

عن الثاني ان حصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق

بغيرها ونحن نقول بان العود الى الجميع عندنا وعند السيد محتمل لا واجب

اما قوله لو جاز مع افادته واستقلاله الخ فظاهر البطلان لان ما يستقل بنفسه

ولا تعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا بخلاف ما

نحن فيه فانه من الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع

وان لم يكن لازما قال العلامة رحمه الله مشيرا الى هذه الحجة في جملة جوابه عنها

وهذه الطريقة توجب على المستدل بها ان لا يقطع بالظاهر من غير دليل

على ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم ويقتضي ان يتوقف في ذلك كما

نذهب نحن اليه لانه بنى دليله على ان الاستقلال يقتضي ان لا يجب تعليقه

بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو جائز فمن اين قطع على ان هذا الذي

ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما اقتصر عليه دلالة على ذلك وعلى اثبات

يدل على عدم القطع بتعلقه ونحن نقول بل ان تعلقه
محتمل عندنا وعند السيد لا واجب الخ

بحو

نعم الجواب عن الثالث فان غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظ ونحن نقول به لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل الى ١٢١ منع

وعن الرابع انا نختار عدم الاضمار قوله يلزم ان يكون العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضا الضعف دليله

ومذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا القيام معنى الاستثناء بها او العامل ما به يتقوم المعنى المقتضي ولكونها نائبة عن استثنى كما ان حرف

النداء نائب عن انادي وهو المتجه سلمنا لكن نمنع عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول الواحد فانهم ينقلوا الحجة بعينه بها وانما ذكرهم

الائمة انهم حملوها على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر وقد جوز في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات في العلل الاعرابية كذلك فانها

هي علامات ثم ما نقل عن سيبويه من النص عليه لا حجة فيه مع انه قد عورض بنص الكسائي على الجواز وقول الفراء في باب التنازع مشهور وقد حكم فيه

بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا كما في اكرمني الامير واعطيت واكرمت الامير فالفعلان في المثالين

مشتركان في رفع الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع ووافقه

١٤٢ على ذلك بعض محققي المتاخرين مستدلا عليه باصالة الجواز وانتفا

المانع سوى توهم توارد المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع بان

العامل عندهم كالعلامة فيجوز تعدد العلامات قال ويدل

على جوازه من حيث اللغة انهم يخبرون عن الشئ الواحد بامرين متضادين

نحو هذا حلو حامض ولا يجوز خلوهما عن الضمير ايضا فاما ان يكون في

كل واحد منهما مخصوصة او في احدهما بعينه دون الاخر او فيهما ضمير واحد

بالاشتراك والاول باطل لانه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما به على

المبتدا وهو جمع بين الضدين والثاني يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالي

عن الضمير لاستقلال ما فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض والثالث هو المطلوب

ثم ابتنا بنحو يستنكر قام زيد وذهب عمرو الظريفان والعامل في الصفة هو

العامل في الموصوف ولا يذهب عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه هنا

يخالف ما نقل عنه ثمة من النص على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم ايضا ثمة

عن الخليل وسيبويه ونقل عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل

في الموصوف وارتضاه والجواب عن الخامس انا لا نسلم ان الاستثناء

انما يجب رجوعه الى الاخيرة دون ما تقدم لان تعلقه بالامرين يقتضي العامل

ان الحلو والحامض في المثال المذكور بمنزلة كلمة واحدة

فهو عامل واحد لا عاملين سلطان زاده

وانتفا

واتفقا في نحو ان القائل اذا قال له علي عشرة دراهم الا درهمين كان
المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك الا درهما رجع الاقرار
الى السبعة لكونه مخرجا من الدرهمين اللذين وقع استثناؤهما من العشرة فلو عاد
الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه لاخراجه منها مثل ما
ادخل فلم يفد غير ما استفدناه بقوله علي عشرة الا درهمين وهو الاقرار بالثمانية
من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه
يرد الاقرار الى السبعة فيفيد وذلك ظاهر وعن السادس بالمنع من انه لم
ينتقل من الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها وهل هو الا عين المتنازع فيه ومنه
يعلم فساد القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الاولى فانه مصادرة
اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات المتعقبة للمتعدد
بحيث يصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا وتوجيها وحجة وجوابا غير ان
بعض من قال بعود الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع محتجا فاسد
والامر فيه هين وانت اذا امعنت النظر في الحجج السابقة لم يشتبه عليك طريق
سوقها الى هنا وتمييز المختار منها عن المزيف **اصل** ذهب جمع من الناس
الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله كان ذلك تخصيصا له

١٤٢ واختاره العلامة في نه وحكى المحقق عن الشيخ انكار ذلك وهو قول جماعة من

العامة والمختار هو التوقف ووافقه العلامة في يب وهو مذهب المرتضى ره

ايضا وله امثلة منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال وبعولتهن

احق بردهن والضمير في بردهن للرجعيات فعلى الاول تخصيص الحكم بالتربص

بهن وعلى الثاني لا تخصيص بل يبقى على عمومه للرجعيات والباينات وعلى الثالث

يتوقف هذا هو الاقرب لنا ان في كل من احتمالي التخصيص في عدد ارتكابا

للمجاز اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة في العموم فاستعماله في الخصوص مجاز

كما عرفت وهو ظاهر واما الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه

يجعله مجازا اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى

الوضع وكان مسلوكا به سبيل الاستخدام فان من انواعه ان يراد باللفظ معنا

الحقيقي وبضميره معناه المجازي وفيما نحن فيه منه اذ قد فرض ارادة العموم

من المطلقات وهو معناه الحقيقي له واريد من ضميره المعنى المجازي اعني

الرجعيات واذا ظهر هذا فلا نبت في الحكم بترجيح احد المجازين على الاخر من مرجح

والظاهر انتفاؤه فيجب التوقف فان قلت تخصيص العام اعني المظهر وصيرورته

مجازا يستلزم تخصيص الضمير وصيرورته مثله ولا كذلك العكس فان تخصيص

المضمر لا يتعدى الى العام ولا يقتضى مجازيته فبان ان المجاز اللازم من عود التخصيص

ارجح مما يستلزمه التخصيص لكون الاول لواحد والثاني متعدد اقول هذا

مبنى على ان وضع المضمر لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقته او لما اريد بالمرجع

وان كان معنى مجازيا لو فادرج بتحقق المجاز في المضمر ايضا على تقدير تخصيص

العام لكونه مرادا به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته وذلك خلاف التحقيق

والاظهر انه وضع لما اريد بالمرجع فاذا اريد بالعام الخصوص لم يكن الضمير

عاما ليلزم تخصيصه فيصير وبه مجازا فليس هناك الا مجاز واحد على التقديرين

وما قيل من اللازم لعود التخصيص هو الاضمار لا انه لتقديره لا ارجح بعوده

بعضهم وكذا في نظايرها واما مع التخصيص فهو اللازم وقد تقرر ان التخصيص

خير من الاضمار فضعفه ظاهر بعد ما قررنا اذ لا حاجة الى اضمار البعض بل يتجوز

بالضمير عنه فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز والظاهر تساويهما وان

ذهب بعضهم الى ان التخصيص ارجح لاولوية بان تخصيص الضمير مع

بقاء عموم ما هو له يقتضى مخالفة الضمير للمرجوع اليه انه باطل وجوابه منع بطلان

المخالفة مطلقا كيف وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام شايع بحمد الله

وما يبقى اللفظ عام فيجب اجرائه على عمومه ما لم يكن على تخصيصه دليل

ويجوز اختصاص الضمير الغائب في الظاهر لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل براسه فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الآخر وصيرورته كذلك والجواب المنع من عدم القدح فان اجراء الضمير على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوز في لفظ العام فلا يجدي الفرار من مجازية الضمير بتقدير اختصاصه بالتخصيص مع بقاء المرجع على حاله في العموم ولما لم يكن ثمة وجه ترجيح لاحد المجازين على الآخر لا جرم وجب التوقف

اصل لا ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب احتج المخالف بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك الخاص والارجحية الاقوى ظاهرة وليس الامر هنا كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح المعارضة فلا يجب حمله عليه والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة الى الخصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة او كلها لا يقصر في القوة من دلالة العام على خصوص ذلك

الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العمومات

اصل الحق انه يجوز تخصيص

الكتاب بالخبر المتواتر ووجهه ظاهر ايضا واما تخصيصه بالخبر الواحد على تقدير العمل به فالاقرب جوازه مط وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى المحقق عن الشيخ وجماعة منهم انكاره مط وهو مذهب السيد فانه قال في اثناء كلامه على انا لو سلمنا ان العمل به قد ورد في الشرع لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص به ومن الناس من فصل فاجازه ان كان العام قد خص قبله بدليل قطعي متصلا كان او منفصلا وقيل ان كان العام قد خص قبله بدليل منفصل سواء كان قطعيا ام ظنيا وتوقف بعض واليه يميل المحقق لكنه بناه على منع كون الخبر الواحد دليلا على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به لنا انهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغى بالمرة احتج المانع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغى بالمرة والثاني انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا والثاني باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص

في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت
العلة او قوية تخصيص العام على لغات الخاص فهو قائم في النسخ والجواب عن الاول
ان التخصيص وقع في الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض الموارد وهي ظنية وان كان
المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك الظني بالظني وبتقرير آخر
وهو ان عام الكتاب وان كان قطعي النقل لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر و
ان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه وضعف من وجه
فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما وعن الثاني ان الاجماع الكائن منهم هو
الفارق بين النسخ والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من
تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي فليتامل حجة المفصلين ان الخاص
ظني والعام قطعي فلا تعارض الا ان يضعف العام وذلك عند الفريق الاول
بان يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا وعند الفريق الثانية بان يخص
بمنفصل لان التخصيص بالمنفصل مجاز عندهما دون المتصل والقطعي يترك
بالظني اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز
بالجواز سواء وان كان ظاهرا في الباقي فاندفع مانع القطع والجواب بمثل
ما تقدم فان التخصيص يقع في الدلالة وهو ظني فلا ينافي قطعية المتن والحجة

يجوز تخصيصه بالظني لان قوله اذ لا يبقى قطعيا اه لا وجه له على هذا التقرير تامل

المتوقف بان كلا منهما قطعي من وجه وظني من آخر كما ذكرنا فوقع التعارض ١٤٩

فوجب التوقف والجواب ترجيح الخبر بان في اعتباره جمعًا بين الدليلين والعمل بالكتاب

وابطال الخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال هذا ودفع ما قاله المحقق

خاتمة ١٤٠ في بناء العام على الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما او لا

هنا يعلم مما نذكره في محله من مبحث الاخبار ان شاء الله تعالى

والاول اما مقترنان او لا والثاني اما ان يتقدم العام او الخاص فهذه اقسام

اربعة الاول ان يعلم الاقتران ويجب بناء العام على الخاص بلا خلاف فيما

بان الثاني ان يتقدم العام فان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام

كان نسخًا له وان كان قبله بني على جواز تاخير بيان العام من جوزه جعله تخصيصا

ومن منعه جعله ناسخًا وهو مردود وبيانا له كالاول وهو الحق وعن المجوزين من قائل بانه يكون ناسخا

(يشترط في جواز النسخ حضور وقت العمل وبين ادلة وهم المانعون من النسخ قبل

حضور وقت العمل في محله فلذلك الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى

ان العام يبنى عليه فاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا

للخاص ح وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى ره وصحح

لابي المكارم بن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص

تتمة حاشية سابق من كلام الرسول صلى الله عليه وآله او لا يتصور النسخ من الائمة عليهم السلام الا ان نفي كلامهم دليل على وقوع النسخ في زمان النبي صلى الله عليه وآله كذا قيل وايضا [illegible]

اذا كان وروده قبل حضور وقت العمل به ونسخا ان كان بعده ولا كذلك العمل

بالخاص فانه انما يقتضي دفع دلالة العام على بعض جزئياته وجعله مجازا فيما

وهو متعين عند تنبك المحذورين فكان اولى بالترجيح وما يقال من ان العمل بالعام

يقتضي التاخير عن وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص في الازمان فترجيح

التخصيص في افراد العام باولى من التخصيص في ازمان الخاص فضعفه ظاهر

لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف مما لا ينكرها محصل

الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص في

الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص كما ترجح القول بالنسخ

وههنا امور احدها ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم لا تقتل المشركين هو بمثابة ان

يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا الى ان يأتي على الافراد واحدا بعد واحد فهو مناقض

لذلك المطلوب والاجمال الذي هناك كالمفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا

لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته والثاني ان المخصص للعام بيان له فكيف

يكون مقدما عليه الجواب عن الاول المنع من التساوي فان تعديل

الجزئيات وذكرها بالخصوصية يمنع من تخصيص بعضها المنافية من المناقضة

بخلافها اذا كانت مذكورة باللفظ العام فان التخصيص ممكن فلا يحصل

الى النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة اليه لان النسخ رفع والتخصيص ١٥١
لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وعن الثالث بانه يستبعد مخصص
اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام اخر يرد بعده وتخفيفه انه لا يستبعد
ذاته ويتأخر وصف كونه بيانا ولا ضير فيه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق عند
نقله القول بالنسخ ههنا عن الشيخ علله بانه لا يجوز تأخير البيان وكانه يريد عدم
جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له وان كان قد
تقدم عليه ما يصلح للبيان والا فلا معنى لجعل صورة التقديم من تأخير البيان
والجواب عن هذا التعليل ظاهر اما اولا فلانا نمنع جواز تأخير البيان وثانيا انه على تقدير
سبق الخاص لا يكون البيان متأخرا ولم يتعرض الشيخ ههنا للاحتجاج على
ما صار اليه لعله مثل احتجاج الشيخ فانهما اشترطا الاقتران في التخصيص
القسم الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل بالخاص ايضا لانه لا يخرج
في الواقع عن احد الاقسام السابقة وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص واما
من ان الخاص المتأخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان
ورد بعده كان ناسخا وح فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا
والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لتردده بين ان يكون ناسخا

ومخصصاً وان كان العام قطعياً والخاص ظنياً فاما ان يكون الخاص مخصصاً

او ناسخاً وعلى الاول يعمل بالخاص ايضاً واما على الثاني فلا يجوز بل يكون مردوداً

وقد يرد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصاً وبين ان يكون ناسخاً

مقبولاً وبين ان يكون ناسخاً مردوداً فكيف يقدم الخاص في الحال هذه على العام

فجوابه ان احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال

التخصيص مطلق فمع جهل الحال لا يعلم حضور الشرط والاصل يقتضي عدمه

الى ان يدل دليل على وجوده والمشروط عدم عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ

ح لمعارضة احتمال التخصيص لا يقال هذا معارض بمثله فنقول ان احتمال

التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم

حيث يجهل الحال فيتمسك في نفيه بالاصل ويلزم منه نفي المشروط الذي هو

التخصيص لانا نقول قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ وانه اذا

تردد الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا حيث

يمتنع التخصيص كما في صورة تأخر الخاص عن وقت العمل فان التخصيص ممتنع ح لادائه الى

تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز وهنا يقتضي المصير الى التخصيص

حيث لا يدل على خلافه دليل فالاشتراط انما هو في المعدول عنه لا اليه ومن

اليمن

… الحجة القطعية وان كان بعض الحكم قطعيا الا … يعرض في صورة يمكن … على جميع الافراد قطعيا وح يرد ان التخصيص ايضا كذلك لو كان دلالة العام على جميع الافراد قطعيا فلا وجه للفرق بينهما سلطان

… الاصل يقتضي عدمه لان وقت العمل متأخر عن … قطعا والاصل عدم تأخر الخاص عن العام لان حدوثه وان اقتضى تأخره لكنه معارض بحدوث العام ايضا فالاصل عدم التأخر عن ذلك الوقت ايضا وبهذا التقرير اندفع ما اورده سلطان المحققين من ان الاصل يقتضي حصول الشرط لان الخاص حادث والاصل تأخر الحادث فليتأمل صالح رح

قوله فالاشتراط انما هو في المعدول عنه … انما هو للنسخ دون التخصيص بل التخصيص حيث المصير … عند عدم العلم بحصول المانع منه … مع جهل التاريخ لا يعلم حصول المانع …

ليبين انه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص وان سلمنا ١٥٣
تساوي الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا كان العام قطعيا والخاص ظنيا
فالمخصص التوقف بما اذا ما عداه من النصوص الظنية هنا التوقف فيه فلا وجه
لتخييل التوقف في تقديم الخاص بقول مطلق لتردده بين ما ذكر من الامور
بل يستثنى هذه الصور من البين ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي ولعل
هذا المعنى هو مقصود القائل وان قصرت العبارة عن تأديته الا انه سوكان
بابا به هذا وينبغي ان يعلم ان ثم هذا الاشكال على تقدير ثبوته عند اصحابنا
سهل لان الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار ولعل احتمال النسخ انما
يتصور في ابتدائها منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى فالامر يختصره عند احتمال
جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقديم احدهما او تأخيره وهذا الا قليل نعم لو كان
فان تاريخ نزول آيات القرآن مضبوط مخصوص لاحد والا فيه انما يصح نقديمه في الخبار
الاحادلانها هي التي يتعارض فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار الاحاد فقد سقط
عنه كلفة هذه المسألة فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير والكلام في
نحو هنا اذا فرضنا ذلك التوقف عن البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل
باحدهما انتهى كلامه وما ذهب اليه من التوقف هنا هو مذهب من قال

بالنسخ في القسم السابق ووجه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هناك ظاهر
لدوران الخاص ح بين ان يكون مخصصا او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما فتوقف

المطلب الرابع في المطلق والمقيد والمجمل والمبين اصل المطلق

هو ما دل على شايع في جنسه بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج
تحت امر مشترك والمقيد خلافه فهو ما يدل لا على شايع في جنسه وقد يطلق
المقيد على معنى اخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت
شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت من الشياع بوجه ما حيث كانت
شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فهو
مطلق من وجه ومقيد من وجه اخر والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق
الثاني اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما
نحو اكرم هاشميا وجالس هاشميا عالما فلا يحمل احدهما على الاخر بوجه من الوجوه
اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد بان كانا امرين او
نهيين ام لا كان يكون احدهما امرا والاخر نهيا وسواء اتحد موجبهما او اختلف
الا في مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ويقول لا تملك رقبة كافرة فانه
يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان الظهار والملك حكمين مختلفين لتوقف

١٥٥

الاعتاق على الملك فامّا ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا عالما او ح

فامّا ان يتحد موجبهما او يختلف فان اتحد فامّا ان يكونا مثبتين او منفيين

فهذه اقسام ثلثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق

رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد اجماعا نقله [illegible]

ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه او تأخر عنه وقيل نسخ له ان

تأخر المقيد فههنا مقامان حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا نسخا اما الاول

فحمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل

بالمطلق واما العمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غير ذلك المقيد وبهذا

استدل القوم وهو جيد حيث ينتفي منه احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب

اعني كونه افضل الافراد وبارادة الوجوب التخييري وكذا لو لم يكن احتمال التجوز

بما ذكرنا منتفيا لكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة

المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل

يحصل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلق سليما من المعارض

وقد استشكل البعض هذا الاشكال المذكور واجاب عنه بما يرجع حاصله الى ان حمل

على المقيد يقتضي يقين البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على اطلاقه

فانه لا يحصل معه ذلك اليقين وقد لحنه تعضيهم دليلا على الحكم مستبدا مع

الدليل الآخر من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع

من التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان من افراد الماهية

فيصير عاما الا انه على البدل ويصير تخصيصه بنحو المؤمنة تخصيصا واخراجا

لبعض المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا

اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتأخر بيان للعام المتقدم

وليس بناسخ له فكذا المقيد المتأخر خلافا للذاهب الى كونه ناسخا مع التأخر بانه لو

كان بيانا للمطلق لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه و

هو فرع الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب ان

المعنى المجازي كما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي ههنا المقيد فيجب حصول

الدلالة والفهم بعده لا قبله وما ذكروه انما يتم لو وجب حصولهما قبل ورود

الامر كذلك في سائر المجاز لما سيجيء تحقيقه عن قريب الثالث ان يتحد موجبهما منفيين

فيعمل بهما معا اتفاقا مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب ولا تعتق

المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاستغراق كما في اسم الجنس فلا يجزي اعتاق

المكاتب اصلا الرابع ان يختلف موجبهما كالاطلاق في رقبة في كفارة الظهار

وتقييدها

قوله وهو فرع الدلالة آه بيان لبطلان اللازم ولم يتعرض
لمنع المجاز خلافا للاصل كما تمسك قطب المحققين لئلا
يرد عليه ان المجاز خير من النسخ والمراد بالدلالة الدلالة
على وجه الارادة بخصوصه كما يدل عليه قوله لكان المراد
بالمطلق هو المقيد وقوله لا دلالة له على مقيد خاص فلا يرد
عليه ما اورده بعض الافاضل من ان انتفاء اللازم ممنوع
لان المطلق يدل دلالة على كل مقيد مندرج تحته ثم يمكن
نقضه بالعام والخاص فما جوابه فهو جوابنا صالح ره

ونسبه هنا بكفارة القتل وعندنا انه لا يحمل على المقيد لعدم المقتضى له وذهب
اكثر مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه وربما نقل عن
بعضهم الحمل عليه مطلقا وكلاهما باطل لاسيما الاخير

اصل المجمل هو ما لم يتضح دلالته ويكون فعلا ولفظا مفردا ومركبا اما الفعل فحيث لا يقترن به
ما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه اما
بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار والمتردد بين الفاعل والمفعول
اذ لولا الاعلال لكان مختيرا بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول فنشأ الاجمال
واما اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده
بين الزوج والولي وكما في مرجع الضمير حيث يتقدمه امران يصلح لكل واحد منهما
نحو ضرب زيد عمرا وضربته لتردده بين زيد وعمرو وكالمخصص بمجهول نحو
قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل
بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال فيما احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام
الا ما يتلى عليكم اذا عرفت هذا فههنا فوائد الاولى ذهب السيد المرتضى
وجماعة من العامة الى ان اية السرقة وهو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما مجملة باعتبار اليد وباعتبار القطع ايضا والاكثرون على خلافه

ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق هو كل العضو

الى المنكب فيكون حقيقة فيه وظاهرا منه حالة الاستعمال فلا اجمال ويتبادر

ايضا من لفظ القطع بانه الشق عما كان متصلا به وهو ظاهر فيه فاين الاجمال

احتج المثبت بان اليد يقع على العضو بكماله وعلى ابعاضه فان كان الجميع

مختصها فيقولون غمست يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى

المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطى باناملة وكذلك كتبت بيدي وانما كتب

باصابعه فالحس يجري قولنا يدي مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان

يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع اسمه على ابعاضها كما

يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو واحتج مثبت القطع ايضا مع ذلك

بان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح يقول لمن جرح يده بالسكين قطع يده فحصل

الاجمال والجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد

وان كان مستعملا في الكل والبعض الا انه في ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة

القرينة وذلك يؤذن بكونه مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ

الانسان غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواها

على القرينة وان كان استعماله في الابعاض مجازا دون الانسان فان

قوله على كل بعض من هذا العضو [illegible]
بعض حتى الاشاجع [illegible]
وكان المراد الابعاض المخصوصة المذكورة
بعد المراد الاطلاق بالاشتراك اللفظي [illegible]
المعنوي لا يوجب الاجمال الا ان يكون [illegible]
المعين [illegible]
[illegible]
للتقييد [illegible] لا يخفى ان الانسان [illegible]
كلها مثل اليد في ان كلا موضوع للمجموع وقد
يطلق على بعض الاجزاء كما [illegible] زيد [illegible]
والمراد الوجه [illegible] والمراد [illegible] فلا فرق
بين اليد والانسان [illegible] توضيح وتحقيق

ذلك بمجرّده لا يقتضي الاجمال بل لا بد من كونه ظاهراً في الكل بحيث لا يسبق احدهما

بخصوصه الى الفهم والواقع خلافه وعن الآخر بمثله فانا قد بيّنا ان القطع ظاهر

في الاباحة الثابتة عند جماعة في المجمل الخ وقوله نعم لا صلوة الا بطهور ولا صلوة

الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيّت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما

ينفي فيه الفعل ظاهر امطّرد وقيل ان كان الفعل المنفي شرعيا كما في الامثلة المذكورة

او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم واحد فهو مجمل الحنفي

انه لا اجمال مطلقا فالاكثر لنا انه ان ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح فهذه

الافعال كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي المسمى ممكن باعتبار

فوات الشرط او الجزء وقد اخبر الشارع به فتعيّن للارادة فلا اجمال وان لم يثبت له

حقيقة شرعية كما هو الظاهر وقد تقرر فان ثبت له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد

فيه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان

متعينا ايضا ولا اجمال ولو فرض انتفاؤه ايضا فالظاهر انه يحمل على نفي الصحة دون

الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى

الحقيقة المتعذرة وكان ظاهراً فيه فلا اجمال لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو

باطل لانا نقول ليس هو منه وانما هو ترجيح لاحد المجازات بكثرة التعارف في ذلك وهو كالعدم

١٥١ اذا كان بلا منفعة احتج الاولون بان العرف في مثله مختلف ففهم منه نفي الصحة تارة

ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال والجواب ان اختلاف العرف

والفهم ان كان فانما هو باعتبار اختلافهم في انه ظاهر في الصحة او في الكمال فكل

صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا انه متردد بينهما فهو ظاهر عندهما

لا مجمل الا انه ظاهر عند كل في شيء ولو تنزلنا الى التسليم بتردده بينهما فكونه على السواء

ممنوع بل نفي الصحة راجح لما ذكرنا من اقربيته الى نفي الذات حجة المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي

ممكن لفوات شرطه او جزئه فيجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون هناك اجمال وكذا مع

اتحاد حكم اللغوي فانه يجب صرف النفي اليه فهو ظاهر وان كان له حكمان الفضيلة

والاجزاء فليس احدهما اولى من الاخر فيحصل الاجمال والجواب ظاهر مما قدمنا

المسألة الثالثة اكثر الناس على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان نحو

قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض والحق الاول لنا ان من

استقرى كلام العرب علم ان مرادهم في مثل حرمت الطعام انما هو تحريم الفعل

المقصود من ذلك كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس

والوطي في الموطوءة فاذا قيل حرم عليكم الخمر او الحرير او الامهات فهم ذلك

سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال احتج المخالف بان تحريم العين غير

قوله فاذا قيل حرم عليكم الخمر الخ لف اولا على سبيل التفصيل وذلك في قوله كالاكل لف بعد النشر لذلك اللف المفصل على سبيل الاجمال وهذا النوع من اللف وهو ان يذكر متعدد على التفصيل ثم يذكر ...

معقول لابد من اضمار فعل يصح متعلقا له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع
لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوص
شيء منها فلا دلالة على البعض المراد بعينه واضحة وهو معنى الاجمال والجواب المنع
من عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة
المقصود من مثله **اصل** المبين نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه
نحو والله بكل شيء عليم او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا وينقسم كالمجمل
الى ما يكون قولا مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح ولبعض الناس خلاف
في الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول من الله سبحانه ومن الرسول صلى الله عليه وآله و
هو كثير كقوله تعالى صفراء فاقع لونها الاية فانه بيان لقوله تعالى ان الله يأمركم
ان تذبحوا بقرة في اظهر الوجهين وكقوله صلى الله عليه وآله فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار
الزكوة المأمور بها والفعل من الرسول صلى الله عليه وآله كصلوته فانه بيان
لقوله تعالى اقيموا الصلوة وكحجه فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت
ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده واخرى بنصه كقوله صلوا
كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وحينا بالدليل العقلي كما لو ذكر مجملا وقت
الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا له ولم يبين شيئا غيره فانه يعلم ان ذلك

قوله ولا يكون فعلا على الاصح اه وهو الاصح لان مشاهدة افعاله من الصلوة والحج وغيرهما ادل على معرفة تفاصيلها من الاخبار عنها بالقول ولهذا ليس الخبر كالمعاينة واذا كان الفعل ادل كان البيان به اولى ولانه واقع فهو جائز اما الوقوع فلما جاء من بيان الصلوة والحج بالفعل

الفعل هو البيان والا لزم تاخيره عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف
بين اهل العلم في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة واما تاخيره عن وقت
الخطاب الى وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل المرتضى فقال
الذي نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا
على اصل اللغة في ان الظاهر يحتمل المجاز ايضا تاخير بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو
كان باقيا على اصل اللغة في ان الظاهر يحتمل المجاز ايضا تاخير بيانه لانه في حكم
المجمل واذا انتقل بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز تاخير بيانه في حكم
العلامة في تهذيبه عن بعض العامة بعد نقله الاقوال التي ذكرناها وغيرها قولا اخر
هو جواز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل في غيره
كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تاخير بيانه التفصيلي لا الاجمالي بان يقول
وقت الخطاب هذا العام مخصص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق
ولا يكاد يظهر بينه وبين قول السيد بعد امعان النظر فرق الا في جهة النسخ فان
السيد لم يتعرض له في اصل البحث وانما ذكر في اثناء الاحتجاج ان الاجماع من الكل
واقع على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المأمور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت
الخطاب وانكار ذلك بالخطاب والعجب بعد هذا من عده العلامة قول السيد قولا وتقله ذلك

القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ به مع ما فيه من البعد المخالف لما هو المعروف بينهم

من اشتراط تأخر الناسخ حتى انه قد عد في مباحث النسخ عدة شروطا من غير توقف ولا استشكال

وجعله كغيره وجها للفرق بين التخصيص والنسخ واما ما يوهمه ظاهر عبارة السيد من تخصيصه

المنع من جواز التأخير بالعام وعدم تعرضه للمراد من البيان أهو التفصيلي او غيره

بحيث يعد ان وجهين في المخالفة لذلك القول اذ عمم فيه المنع لكل ما الظاهر اريد

منه خلافه واكتفى بالبيان الاجمالي فمدفوع بان كلام السيد في الاحتجاج يعرب

عن الموافقة في كلا الوجهين وستراه وكان العلامة لم يعط التحرير حق النظر والا لتبين

له المخالفة والذي يقوى في نفسي هو القول الاول لنا انا لا نتصور ما يقتضي

التأخير سوى ما تخيله الخصم من قبح الخطاب بالمجمل وما سمعته مبني على ضعفه ولا

يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها كعزم المكلف وتوطين نفسه

على الفعل في الوقت الحاجة فان العزم وما يلحقه طاعة يترتب الثواب عليها وفيه

مع ذلك تسهيل للفعل المأمور به حجة المانعين على عدم جواز تأخير بيان المجمل

انه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير ان يبين له في الحال والجامع كون

السامع لا يعرف المراد منهما والجواب منع الملازمة وابداء الفرق بان العربي لا يفهم

من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد مدلولاته

فيطيع ويعصي بالعزم على الفعل والترك اذا تبين له واما حجتهم على منع تاخير
بيان المجمل ايضا فيعلم من حجة المفصل وكذا الجواب واحتج المرتضى على جواز تاخير
بيان المجمل بنحو ما ذكرناه وهو انه لا يمتنع ان يعرض فيه مصلحة دينية تحسن لاجلها
قال ليس لكم ان تقولوا ههنا وجه قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه
فان هذه الدعوى منكم غير صحيحة لانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك ان
يدعو بعض عماله فيقول له قد وليتك البلد الفلاني وعولت على كفايتك فاخرج
اليه غدا وفي وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله في تدبيره
اسلمها اليك عند توديعك وانفذها اليك عند استقرارك في عملك وايضا
فتاخير العلم بتفصيل صفة الفعل ليس باكثر من تاخير اقدار المكلف على الفعل ولا
خلاف في انه لا يجب ان يكون في حال الخطاب قادرا ولا شاملا وجوه التمكن فكذا العلم
بصفة العلم هذا ملخص كلامه في الاحتجاج للشق الاول من مذهبه وهو جيد
واضح لا نزاع فيه واحتج على الثاني اعني منع تاخير بيان العام المخصوص بوجوه ثلثة
الاول ان العام لفظ موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا
يريدها من غير ان يبين في حال الخطاب انه متجوز باللفظ ولا اشكال في قبح ذلك والعلم في قبحه
خطاب الزنجي بغير ما وضع له من غير دلالة لانا لما بلغ علمنا فكذا انه لا يحسن ان يقول الحكيم ما نحوه

القدرة على حين الخطاب
وليس كذلك صاحب
... ما ذكره سابقا

افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد وافعل زيدا وهو يريد اضربه الضرب
الشديد التي تجري العادة ان يسمى قتلا مجازا او لا ان يقول رايت حمارا وهو
يريد جاهلا بليدا من غير دلالة تدل على ذلك ثم يجد المعنى بان الحقيقة من غيرها
لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل وليس تأخير بيان المجمل جاريا
هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل عما هو
وضع له الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اذا بين انها قدر مخصوص
فلم يرد من اللفظ الا ما هو اللفظ بحقيقته موضوع له وكذلك اذا قال له عندي شيء
فانما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضع له وليس كذلك
مستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه
دليل الثاني ان جواز التاخير يقتضي ان يكون المخاطب قد دل على الشيء بخلاف ما
هو به لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق فان المخاطب به قطعا لا يجوز
ان يكون دل به على الخصوص وذلك يقتضي كونه دالا اما لا دلالة له فيه او يكون قد
دل به على العموم فقد دل على خلاف مراده لانه اراد الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ
العموم فان قيل انما يستقر كونه دالا عند الحاجة الى الفعل قلنا الخصوص ومن
الحاجة ليس يوقف دلالة اللفظ فان دلالة اللفظ على العموم فيه فانما ان

بد بيّن موجب التخيير ذلك فاما من قال بوقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر في

القول الذي يتضمن تكليفا فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب الكلام

فيجب انه يجوز تأخيره بالجواز فيه عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل الاوقات

وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث ان الخطاب وضع

للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويتبين له في

المستقبل لا يستفيد في هذه الحالة به شيئا ويكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد

عمومه الى ان يدل في المستقبل على ذلك لان اعتقاده للعموم مشروط وكذلك

اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا الا ان يقال يعتقد انه على احد الامرين

اما بالعموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة فاما ان يدل على خلافه فيعتقد العموم

او يدل على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو نص قول اصحاب الوقف في العموم قد

تقدم (البيان) في هذا الكتاب ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على اوضح الوجوه هذا

جملة ما احتج به على هذا المذهب وما لعله يتعلق به نقلناه بعين الفاظه غالبا

حفظا لما رامه من زيادة التقريب والجواب اما عن الاول فبالنقض بالنسخ

اولا وتقريره ان من شرط المنسوخ كما اعترف به ان لا يكون

موقتا بغاية يتقضي ارتفاع حكمه عندها من الموقت ما يعلم

فيه الغاية على سبيل الاجمال ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي
نحو قوله دوموا على هذا الفعل الى ان ننسخه عنكم ونحو ذلك فلا بد
من كون اللفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار وفي بعض نسخه
يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير
تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على المراد ومن هنا الجأ بعض اصحاب
هذا القول الى طرد المنع في النسخ ايضا كما حكينا عن العلماء فاوجب اقتران بيانه
فرارا من هذا المحذور ولكن السيد ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة
كما مرت اليه الاشارة وجعله حجة للرد على من منع من تأخير بيان المجمل فقال
قد اجمعنا على انه تعالى يحسن منه تأخير بيان مدة الفعل المأمور به والوقت الذي
ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا واراد بذلك غاية
معينة فلا انتهائها الا بها من غير تجاوز لها فاذ خلا الخطاب فهو من فوائده
ومراد المخاطب به وهذا هو نص مذهب القائلين بجواز تأخير بيان المجمل ولم
يجر ذلك عند احد مجرى خطاب العربي بالزنجية فان قالوا اليس يجب ان يبين في حال
الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا قد اصبتم فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك
فان قالوا الاخلال الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة لان دليل الايجاب

بخطه

يفعله وانما يحتاج في هذه الحالة الى بيان صفة ما يجب ان يفعله قلنا هذا امكان

ما نعتمد عليه في صحة تاخير البيان لانكم توجبون البيان لشيء يرجع الى الخطاب

لا الامر يرجع الى ازاحة علة المكلف في الفعل فان كنتم انما تمنعون من تاخير البيان الامر

يرجع الى ازاحة العلة والتمكن من الفعل فانتم تجوزون ان يكون المكلف في حال الخطاب غير

قادر ولا متمكن بالالات وذلك ابلغ في رفع التمكن من فقد العلم بصفة الفعل وان كان

امتناعكم لامر يرجع الى حسن الخطاب فالذي يبطله ان الخطاب لا بد ان يكون له طريق الى الفهم وجميع

فوائده وهذا ينتقض عنده بالفعل وغايته الابهام في علة المراد وقد لزم تاخيرها هنا

فلم يبطل قوله يجوز تاخير البيان في المجمل لانه يذهب الى انه يستفيد بالخطاب المجمل لانه

يذهب الى انه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض وقد لزم مثله في الرجوع

الى ازاحة العلة ينقض مسكتا لهذا الاضطراب كله وهذه جملة تغنيها وانما نقلناها

بطولها لتضمنها تحقيق المقام للتحصيل فنحن نعيد عليه هنا كلامه وننقض سنده الا انه

يعين ما ينقض به دليل خصمه فنحن محتاجون الى تنبيه النظر فان مواضع الانتصار

على نزارتها لا تكاد تخفى على المتامل طريق تغييرها وسوقها بحيث ينتظم مع محل النزاع

واما ثانيا فلان الحق والتحقيق انه لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع

له الى القرينة وان ذلك هو الفارق بين الحقيقة والمجاز وفي منع تاخير القرينة عن وقت الخطاب

واما

واما تاخيرها عن وقت التكلم الى وقت الحاجة فلم ينهض على المنع منه ظاهر حجة الا ح ٥١٩

دليل العقل بما يتخيل من استلزامه الاغراء بالجهل بكونه قبيحا عقلا فمدفوع بان الاغراء

انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت

منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان

اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا يدلك

على هذا انه لا نزاع في جواز تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج

الكلام عن كونه واحدا عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعاطفة بالاستثناء ونحوه

اذ اقام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كان حقيقة ولو كان تجرد التلفظ

باللفظ مقتضيا صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه المحذور الذي يبطن في موضع

النزاع اعني الاغراء بالجهل انا ما على انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص

بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا فيه

خلافا عن احد وجوز اكثر المحققين كالسيد المحقق والعلامة وغيرهم من

محققي العامة اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص مع

ان ما ذكرنا من التوجيه للمنع ههنا قائم لا يقتضي المنع هناك ايضا لان

بالسامع للعام مجردا عن القرينة يحمله على الحقيقة كما ظن وليس مرادة فيكون

اغراء

اغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد الفحص عن المخصص

الذي هو قرينة التجوز بعد فرض وجودها لا ابتداء بعثر عليها فيخرج بمقتضاها

قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز الحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك توجد

القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بمقتضيه الحجة لسيدنا ان نتكلم على

المانعين من تاخير بيان المجمل بمثل هذا ولم يثبته بورود نظيره عليه حجة قال

ومن قوي ما يلزمونه انه يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في

الاصول ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فماذا الذي يجب ان يعتقد

هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد التفصيل

ويعتقد في الجملة انه يمتثل ما يبين له قلنا اي فرق بين هذا القول وبين قول من جوز

تاخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب في الاصول بيانها فهو متمكن من

الرجوع اليها ومعرفة المراد ولا كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا

كان البيان في الاصول فلا بد من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو في هذا الزمان

يقصر او يطول لا مكلف ما يفعل فيما هو مأمور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على طريق

الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد

عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة المراد به وهذا قول من جوز

قال بعض المحققين الفرق بينهما ان بعد الفحص ...

هذه الحجة وان كانا مشتركين في عدم لزوم
الاغراء في اول الامر اقول هذا الفرق هو
توقف عدم جواز التوقف في حمله على الحقيقة
الى وقت الحاجة وانه اول البحث [illegible]

تاخير

تاخير البيان ولا فرق في هذا الحكم بين طول الزمان وقصره فان قالوا اهل الزمان

الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجري مجرى زمان مهلة النظر التي لا يمكن

وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن

ان تقع المعرفة المكتسبة في اقصر منه وليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول

لانه تعالى قادر على ان يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى

الاصول هذا كلامه وليت شعري كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه فيقال له

اذا جوزتم اسماع العام المخصوص من دون اسماع مخصصه لكونه يكون موجودا في

الاصول والمخاطب مكلفا بالرجوع اليها فما الذي يجب ان يفهمه المكلف من العام

قبل ان يعثر على المخصص في الاصول فان قلت يتوقف عن اعتقاد الحكم بعينه

يعتقد انه يشمل العموم ان لم يظهر له المخصص قلنا ما الفرق بين هذا وبين ما

قلناه من جواز تاخير البيان فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة وتمكنه من

الرجوع اليها هنالك وانتفاء الامرين في موضع النزاع قلنا القرينة وان كانت

موجودة لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك الزمان فهو مخاطب

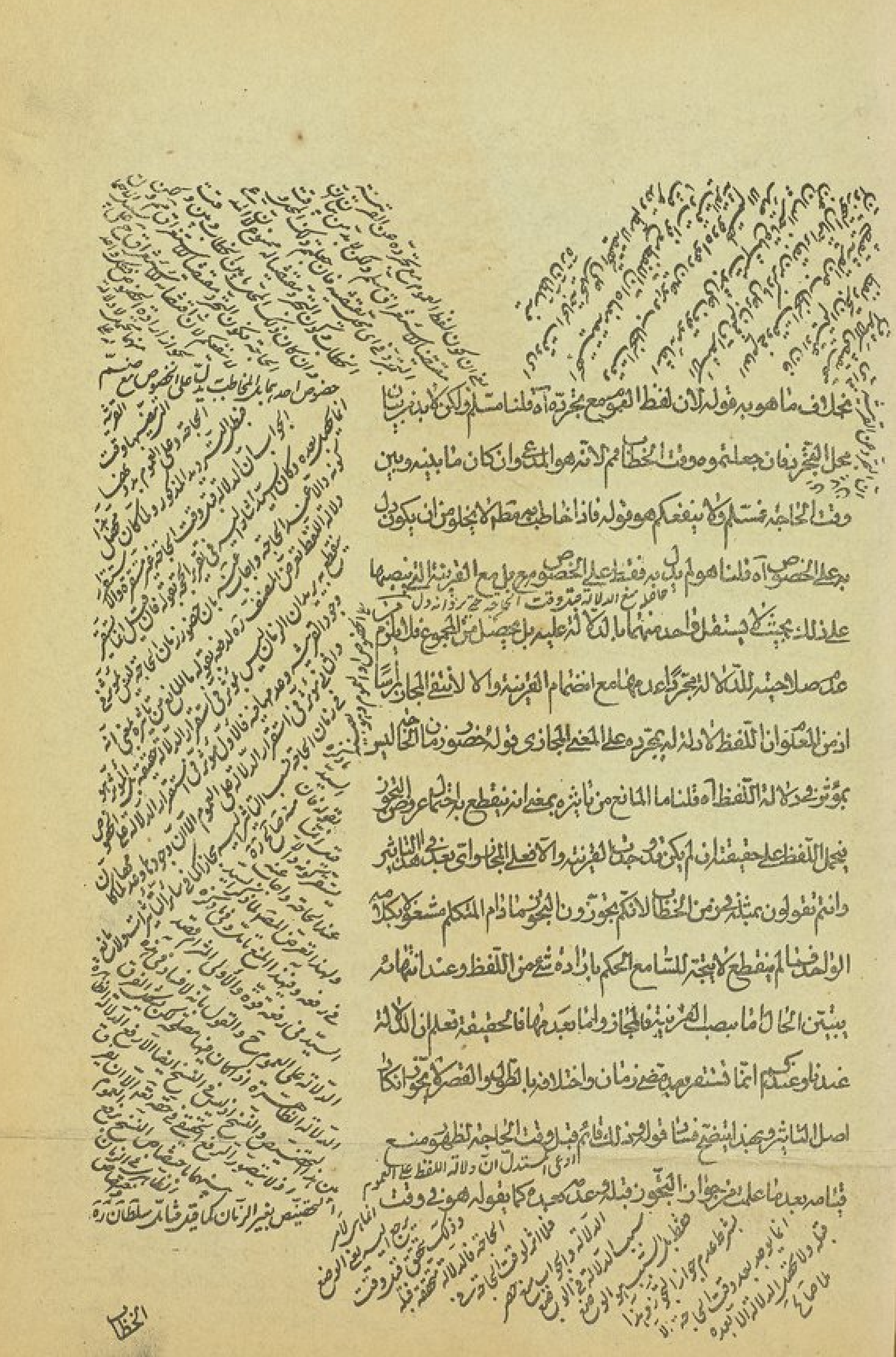
بلفظ له حقيقة لم يردها المخاطب من غير دلالة على انه متجوز وهو الذي يكشف

الاشكال عن نفسه فان قلت هذا الزمان مستثنى من البين وانما يستقبح الخلو

قوله ليس من محل النزاع اه لا يخفى
ان المستدل لم يذكره من حيث
انه محل النزاع بل ذكره نظير المحل
النزاع وكذا لم يذكر القولين السابقين
الا نظيرا او قياسا فلا يضره منع كونه من محل
النزاع بل لا بد للمجيب من منع لامع وابداء الفرق و
في مستقبل الزمان فهو وقت الحاجة في الاخبار
فاذا سلم قبح التأخير في الاخبار مطلقا تم تنظير المستدل
فالحق في الجواب الترديد المذكور في الوجه الثاني فتم
سلطان ره

عن الدلالة فيما نحن فيه قلنا فاقبل مثل ذلك في موضع النزاع ومنع الكلام على
ادعاه من دلالة العرف على قبح تأخير القرينة عن حال الخطاب مطلقا مستشهدا بما
ذكره من الوجوه الثلثة فانه يقال عليه لا نسلم دلالة العرف على القبح في الكل نعم
هي في غير محل النزاع موجودة وبمجرد الاشتراك في مفهوم التجوز لا يقتضى التسوية
في جميع الاحكام واما الوجوه التي استشهد بها فلا دلالة لها فيها الان وقت الحاجة
في الوجه الاول وهي الاتيان عن الفعل الذي كلف به مقارن للخطاب فالتأخير
عن البيان افرانا وايضا فحقيقة التهديد عرفا انما يحصل مع مقارنة قرينة اللفظ فالقبح
الناشي من تأخير القرينة انما هو باعتبار عدم تحقق معنى التهديد المطلوب
حصوله لا بمجرد كونه تأخيرا والوجه الثاني ان فرض وقت الحاجة فيه متأخرا عن وقت
الخطاب منعنا قبح التأخير فيه وان فرض مقارنا للخطاب سلمناه ولا يجديه والوجه الثالث
ليس من محل النزاع في شيء لانه من قبيل الاخبار وليس لها وقت حاجة يتصور
التأخير اليه فيجب اقتران القرينة بها حال الخطاب فقضاء العرف بذلك فيها
ظاهر ايضا مع ان تجريدها عن القرينة المبينة للمراد فيها حال العدول عن موضوعها
يصيرها كذبا على ما هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة للخارج وفيه معلوم
ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فانا لا نسلم انه بالتأخير يكون فعلا على

الاخبار بغيره كذبا على التحقيق المذكور وهو ما يجوز فيه قصد الظاهر
وقصد خلافه جميعا كما في قولنا فلان طويل النجاد فانه اذا قصد
بقصد بها المتكلم ولم يتحقق الظاهر في الخارج كان تجريده عن
القرينة مقتضيا لكذبه بالنظر الى الظاهر على التحقيق المذكور



يخالف ما هو به قوله لان لفظ العموم مع تجرده آه قلنا مسلم ولكن لا بد بيان

محل التجريد فان جعلتموه وقت الخطاب لانه هو المدعى وان كان ما بينه وبين

وقت الحاجة فمسلم ولا ينفعكم هو قوله فاذا خاطب به فقط لا يخلو من ان يكون دل

به على الخصوص آه قلنا هو لم يكن دل به فقط على الخصوص بل مع القرينة التي نصبها

حاصله منع الدلالة عند وقت الحاجة حين تركه ودل

على ذلك بحيث لا يستقل واحد منهما بالدلالة عليه بل يحصل من المجموع فلا يلزم

ان يحصل الجهل للدلالة التجريد عنها مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز راسا

اذ من المعلوم ان اللفظ لا دلالة لمجرده على المعنى المجازي قوله لخصوصه ما الخالي منهم

بخصوص دلالة اللفظ آه قلنا اما المانع من تاثيره بمعنى انه ينقطع باجتماعه مع المخصوص

فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن معه نصب القرينة والا فعلى المجاز واي تعلق بهذا بالتاخير

وانتم تقولون بمثله فيمن الخطاب لانكم تجوزون التجوز ما دام المتكلم مشغولا بكلامه

الواحد فهنا لم ينقطع لا يتجه للسامع الحكم بارادة شيء من اللفظ وعند انتهائه

يتبين الحال اما بنصب القرينة فالمجاز ولما بعدمها فالحقيقة فنعلم ان الدلالة

عندنا وعندكم انما تستقر بعد مضي زمان واختلافنا بالطول والقصر لا يجوز انكار

اصل التاخير وبهذا اتضح منشأ قوله الحد الثالث قائم قبل وقت الحاجة لظهور منع

ادعى المستدل ان دلالة اللفظ على العموم

قيام بعد ما علمت من جواز التجوز قبله عند عدمه كما بقوله هو في وقت

الخطاب فيجئ الاحتمال الثالث قيام الدلالة من قبل ويبقى فيحصل الدلالة من بعد
قوله على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا اه قلنا ان
لا يجوز التاخير انما هو فيما يتضمن التكليف اعني الانشاء الذي يعقل فيه وقت الحاجة
واما ما عداه من الاخبار فلا بد من اقتران بيان المجاز فيهما بها كما بيناه واما
الجواب عن الثالث فواضح لانه لا يحتاج الى البيان لان غرض الفائدة في الخطاب
بالمجمل يقتضي مثله في العام اذ غايته ان يصير مجملا في المعنيين وهو غير ضار ولا
فيه خروج عن القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكره من الرجوع الى القول بالوقف
لا وجه له فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف في احكام الخطاب
ومن المعلوم ان ذلك لا يعد وقفا والتفرقة فيما بعد الحاجة جلية لان الخصوص
عند ما يحتاج الى القرينة مبنيه فيما يكون للعموم واهل الوقف يقولون بالاحتياج
الى القرينة هو العموم وفي الخصوص يتفق الارادة على كل حال

المطلب الخامس في الاجماع

اصل الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما
العزم وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا وثانيهما الاتفاق وينقل
في الاصطلاح الى اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى
الشرعية على امر من الامور الدينية والحق امكانه ووقوعه والعلم بحجيته وللناس خلاف

بالمعتبرين جماعة ليس المعصوم ثم خارجا عنهم سواء كانت
جميع العلماء ام لا وسواء كان فيهم عالم غير الامام ام لا لكن

المعتبر اتفاق جميع من كان
من لدن البعثة الى انقراض العالم
الفتاوى وان اريد به الخصوص لزم ان يكون الاتفاق
ثلاثة او اثنين اجماعا وهذا مما لم يقل به احد وقد يجاب
بانه في عصر بعض والقرينة تبادر الذهن اليه صالح
قوله من الامة اه ان اريد بهذه الامة يخرج الامم السالفة
وهو لا يناسب مذهبنا من ان حجية الاجماع لدخول المعصوم

في المواضع الثلثة فزعم قوم منهم انه محال والاخرون العلم به مع تجويز وقوعه
ونفى ثالث حجيته معترفا بامكان الوقوع والعلم به الكل باطل وان ذهب اليه
شاذ وحجة ركيكة واهية فهى بالاعراض عنها اجدر والاضراب عن حكايتها والجواب
عنها اليق وقد وقع الاختلاف بيننا وبين من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف
في مدركها فانهم لفقوا لذلك وجوها من العقل والنقل لا يجدى طائلا ومن شاء
ان يقف عليها وابطالها من مظانها اذ ليس في التعرض لنقلها كثير فائدة ونحن
لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى في كتب اصحابنا الكلامية
ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه
فلو اجتمعت الامة على قول كان داخلا في جملتها لانه سيدها والخطاء مامون
على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية الاجماع في الحقيقة عندنا انما هي باعتبار
كشفه عن الحجة التي هي قول المعصوم ع والى هذا المعنى اشار المحقق حيث قال بعد
بيان وجه الحجية على طريقتنا وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول الامام لا ان
الاجماع حجة في نفسه من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تعدم
عندنا اذا علم الامام ع بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم
كونه في جملة المجمعين ولا يتأتى ذلك من وجوه من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم

اذ مع علم اصل الكل ونسبه يقطع بخروجه عنهم ومن هنا يتجه ان يقال ان المدار

في الحجية على العلم بدخول المعصوم في جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط

اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لا سيما معروفي الاصل والنسب قال المحقق في المعتبر

واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا

عن قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار

قوله فلا تغتر اذن بمن يتحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع

جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام في الجملة هذا كلامه وهو في

غاية الجودة والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم في دعوى

الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية كما حكاه حتى جعلوه عبارة عن مجرد

اتفاق الجماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من غير

قرينة جلية ولا دليل على الحجية معتد به وما اعتذر به عنهم الشهيد في الذكرى

من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف او بتأويل

الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد او بارادتهم الاجماع على

روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة عليهم السلام لا يخفى عليك ما فيه

فان تسمية الشهرة اجماعا لا يدفع المناقشة التي ذكرناها وهي العدول عن المعنى

المصطلح المتقرر في علم الاصول من عدم اقامة قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف

لانتفاء الدليل على حجية مثله كما سنذكره واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى

الاجماع فاوضح حالا في الفساد من ان يبين وقريب منه تاويل الخلاف فانا نرى به

في مواضع لا يكاد تنالها يد التاويل وبالجملة فالاعتراف بالخطاء في كثير من المواضع

اخف من ارتكاب الاعتذار ولعل هذا الموضع منها والله اعلم اذا عرفت هذا

فهيهنا فوائد الاولى الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا

هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو

موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا

بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من

عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او آحاد حيث يعتبر او مع القرائن

المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة واما الزمان السابق على

ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة عليهم السلام وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه

حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف

حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث

كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل اعترض العلامة ره

بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزماً قطعياً ونعلم اتفاق الامة عليها علماً و
جدانياً حصل بالتسامع وتضافر الاخبار عليه وانت بعد الاحاطة بما قررنا
خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان ظاهر كلامه ان الوقوف
على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقاً وكلام العلامة
انما يدل على حصول العلم به بطريق النقل كما يصرح به قوله لنحو علماً وجدانياً حصل
بالتسامع وتضافر الاخبار الثابتة قال الشهيد في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم
يعلم لهم مخالف فليس اجماعاً قطعاً وخصوصاً مع علم العين للجزم بعدم دخول الامام ع ومع
عدم علم العين لا يعلم ان الباقي موافقون ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الاجماع هو
الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية
الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم
الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمن
معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلاً وليس الخطاء مأموناً على الظنون
حكى فيها ايضاً عن بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان كان
مراده الالحاق في الحجية لا في كونه اجماعاً واحتج له بمثل ما قاله في الفتوى الذي لا يعلم
لها مخالف وبقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهاراً في الرواية بان يكثر

تدينها او الفتوى بها ويضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى وبان الشهرة التي تحصل
معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد
مشهوراً في كلامهم حدث بعد زمان الشيخ كما نبه عليه والدي ره في كتاب الرعاية
الذي الفه في دراية الحديث مبيناً لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ
كانوا يتبعونه في الفتوى تقليداً له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون
وجدوا احكاماً مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء
وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد قده
وممن اطلع على هذا الذي بينته وحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد
الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس وجماعة وقال السيد في كتابه المسمى
بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن ابي فراس ان الحمصي حدثه انه لم يبق
للامامية مفتٍ على التحقيق بل كلهم حاكٍ وقال السيد عقيب ذلك والآن فقد
ظهر ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين

اصل

اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما فهل يجوز احداث قول ثالث
خلاف بين اهل الخلاف ومثلوا له بامثلة منها ان الجارية البكر يجدها
عيباً فقيل الوطي يمنع الرد وقيل بل يردها مع ارش النقصان وهو نقصان قيمتها

بكراً وثيباً فالقول بردّها مجاناً قول ثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب المخصوصة
قيل يفسخ بكلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بأنه يفسخ بالبعض دون
بعض قول ثالث محققوهم على التفصيل بأنه إن كان الثالث يرفع شيئاً متفقاً
عليه فيمتنع وإلا فلا فالأول كمسئلة البكر للاتفاق على أنها لا ترد مجاناً والثاني
كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لأنه وافق في كل مسئلة مذهباً وهذا التفصيل
جيد على أصولهم لأنه في صورة المنع إذا رفع مجمعاً عليه يكون قد خالف الإجماع
وأما في صورة الجواز فلم يخالف إجماعاً ولا مانع سواه فيجوز والحق على أصولنا المنع
لأن الإمام عم في إحدى الطائفتين قطعاً فالحق مع واحدة منهما والأخرى على
خلافه وإذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق أولى وهكذا
القول فيما زاد **أصل** إذا لم يفصل الأمة بين مسئلتين فإن نص على المنع من
الفصل فلا إشكال وإن علم اتحاد الطريق فإن كان بين المسئلتين علاقة بحيث يلزم
من العمل بإحديهما العمل بالأخرى لم يجز الفصل كما في زوج وأبوين وامرأة وأبوين
فمن قال للأم ثلث أصل التركة قاله في الموضعين ومن قال ثلث الباقي قال في
الموضعين إلا ابن سيرين فإنه فصل وإن لم يكن بينهما علاقة فالقوم يجوزون الفصل
بينهما والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لأن الإمام عم مع إحدى الطائفتين

قطعاً ولازم ذلك وجوب متابعته في الجميع وهذا كلام واضح **اصل** اذا اختلف

الامامية على قولين فان كانت احدى الطائفتين معلومة النسب ولم يكن الامام

احدهم كان الحق مع الطائفة الاخرى وان لم تكن احدى الطائفتين معلومة النسب

فان كان مع احدى الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم وجب العمل على وفقها

لان الامام معها قطعاً وان لم يكن مع احدهما دليل قاطع فالذي حكاه المحقق

عن الشيخ انه يتخير في العمل بايهما شاء وعزى الى بعض الاصحاب القول باطراح القولين

والتماس دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم منه اطراح

قول الامام ع وقال المحقق مثل هذا يبطل ما ذكره لان الامامية اذا اختلفت على

قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بقول الاخرى فلو تخيرنا لاستبحنا

ما حظره المعصوم قلت كلام المحقق هنا جيد لكنه يسهل الخطب علينا بعد ما قررناه

مثله كما تقدمت الاشارة اليه **فائدة** قال المحقق ره اذا اختلفت الامامية على

قولين فهل يجوز اتفاقهم بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ ره ان قلنا بالتخيير

لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الاخر باطل وقد قلنا

انهم مخيرون في العمل ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطاً بعدم

الاتفاق فيما بعد على هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف وكلام المحقق ره

ههنا كالتساوي في غاية الحسن او وضوح فافهم **اصل** اختلف الناس في ثبوت الاجماع

بخبر الواحد فبناه على كونه حجة قضاة الهه ثم وانكره آخرون والاقرب الاول لنا

ان دليل حجية خبر الواحد كما ستعرفه يتناوله بعمومه فيثبت به كما يثبت غيره واحتج

الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد وجوابه منع

كليته الثانية فان السنة اعني كلام الرسول صلى الله عليه وآله اصل من اصول الدين

ايضا وهو يقبل فيه خبر الواحد **فائدتان الاولى** لا بد لحاكي الاجماع

من ان يكون علمه باحد الطرق المفيدة للعلم واقلها الخبر المحفوف بالقرائن فلو انتفى

العلم ولكن كان موصولا باخبار من قبيل الآحاد ليكون حجة وجب البيان لئلا يكون من

التدليس لان ظاهر الحكاية الاسناد الى العلم والفرض استنادها الى الرواية

فلولا البيان لكان تدليسا وبالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل في حيز النقل حكم الخبر

فيشترط في قبوله ما يشترط هناك ويثبت له عند التحقيق الاحكام الثابتة له حتى حكم

التعادل والترجيح على ما يأتي بيانه في موضعه وان سوى الكثير من الاوهام خلاف

ذلك فانه ناش عن قلة التأمل الثانية قد يقع التعارض بين اجماعين منقولين وبين اجماع

وخبر فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح بتقدير ان يكون هناك شيء منها والا حكم

بالتعادل وربما يستبعد حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر بحيث

اجماع

احتياج الخبر الآن الى تعدد الوسائط في النقل وانتفائها في الاجماع وفيه ان

ان قلة الوسائط في النقل من جملة وجوه الترجيح ويندفع بان هذا الوجه وان اقتضى

ترجيح الاجماع على الخبر الا انه معارض في الغالب بقلة الضبط في نقل الاجماع

المتضمن لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب التراجيح الى وجه من وجوهها

مشروطا بانتفاء ما يجابره او يزيد عليه في الجانب الآخر كما ستعرفه **الثانية**

قد علمت ان بعض الاصحاب استعمل لفظ الاجماع في المشهور ومن ثم ترى كلامهم

على تعيين المراد من هذا شأنه لا يعتمد بما يقال من الاجماع الا ان يتبين ان المراد

به المعنى المصطلح وما اظن واضعا اللهم الا ان يذهب ذاهب الى مساواة الشهرة

للاجماع في الحجية كما اتفق لبعض فلا حجر عليه في الاعتداد به وذلك ظاهر

المطلب السادس في الاخبار اصل انقسام الخبر الى متواتر واحاد

فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا ريب في امكانه ووقوعه

ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوي الملل الفاسدة في ذلك فانه بهت

ومكابرة لانا نجد العلم الضروري بالبلاد النائية والامم الخالية كما نجد العلم

بالمحسوسات ولا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذاك الا بالاخبار قطعا

وقد اوردوا عليه شكوكا منها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز

الحاصل من التواتر مستند الى العادة وليس بموجب عن سبب خارج فتشترط

الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة وانما احتجنا الى هذا

الشرط لئلا يقال لنا اى فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات

النبي صلى الله عليه وآله سوى القران كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وما

ذلك واى فرق ايضا بين خبر البلدان وخبر النص الجلي على امير المؤمنين عليه الصلوة

والسلام الذي ينفرد الامامية بنقله والا جوزتم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا

كما اجزتموه في اخبار البلدان وقد اشترط بعض هنا شروطا اخر ظاهرة الفساد

فهي بالاضراب عنها احرى **فائدة** قد تكثر الاخبار في الوقايع وتختلف

لكن يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام فيحصل

العلم بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقائع امير

المؤمنين عليه الصلوة والسلام في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا وفعله في احد كذا

الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان لا

يبلغ شيء من تلك الجزئيات رتبة القطع **اصل** وخبر الواحد هو ما لم

يبلغ حد التواتر سواء كثرت رواته ام قلت وليس شأنه افادة العلم بنفسه نعم

قد يفيده بانضمام القرائن اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضم اليه القرائن

هم الفقهاء وذهب آخرون الى ان العلم بذلك مكتسب ... ابو القاسم البلخي ومن وافقه والذي يقرب ... في كتاب الذخيرة وكتاب الشافي التوقف مع القطع

والاصح الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه

قرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من

دون موت مثله وكذا الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم

به موت الولد نجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك

وهكذا الحال في كل ما يوجد من الاخبار التي تحف بمثل هذه القرائن بل نعلم انها

فانا نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يتخالجنا في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك

احتج المخالف بوجوه احدها انه لو حصل العلم به لكان عاديا لاطرد وانتفاء

اللازم بين الثاني انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا حصل

الاخبار على ذلك الوجه بالامرين المتناقضين فان ذلك جائز واللازم باطل لان

المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين

الثالث انه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو

خلاف الاجماع والجواب اما عن الاول فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام الاطراد

في مثله فانه لا يخلو عن العلم واما عن الثاني فانه اذا حصل في قضية

امتنع ان يحصل مثله في نقيضها عادة واما عن الثالث فبالتزام

التخطئة فلو وقع العلم لم يجز مخالفته بالاجتهاد لكنه لم يقع

في الشرعيات والاجماع المدعى على خلاف ذلك ظاهر الفساد **أصل**

وما يروى من خبر الواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به

عقلاً ولا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفاً سوى ما حكاه المحقق عن ابن

قبة ويعزى الى جماعة من اهل الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض عنه

حقيق وهل هو واقع أو لا خلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين

كالسيد المرتضى وابي المكارم وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس الى الثاني

وصار جمهور المتأخرين الى الاول وهو الاقرب لنا وجوه من الادلة الاول

قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم

اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دلت هذه الآية على وجوب الحذر على القوم عند

انذار الطوائف لهم وهو يتحقق بانذار كل واحد من الطوائف لواحد من القوم

حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع العائد على الطوائف وعلقه باسم الجمع اعني

القوم ففي كليهما اريد المجموع ومن البين تحقق هذا المجموع بالتوزيع بحيث

يختص بكل بعض من القوم بعض من الطوائف قل او كثر ولو كان بلوغ

التواتر شرطاً لقيل ولينذروا كل واحد من قومهم او لينذر كل بعض الذي

يحصل به التواتر كل واحد من القوم او ما يؤدي هذا المعنى فوجوب الحذر

عليهم

علمهم بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل وجوب العمل بخبر الواحد وان
قيل هذا بين على وجوب الحذر وليس في الآية ما يدل عليه فان امتناع حمل
كلمة لعل على معناها الحقيقي باعتبار استحالته على الله تعالى يوجب المصير
الى اقرب المجازات اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب فانه قد بينا فيما سبق
انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل المقتضي له وجب والا لم يحسن
فطلبه دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجود المقتضي وحيث يوجد يجب
فالطلب له لا يقع الا على وجه الايجاب على ان دعوى كون مطلق الطلب اقرب
المجازات لا الايجاب محل النظر فان قيل وجوب الحذر عند الانذار
لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف والظاهر
ان الخبر اعم منه قلت الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في
التخويف ونحوه من ذلك في الجمهرة والقاموس والعرف يوافقه نصا ولا
ريب في ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار
اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف فان الواجب يستحق العقاب بتركه والحرام
يستوجب المؤاخذة فاعله واذا نهضت الآية بالدلالة على قبول خبر
الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما سهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء

قوله قلت الانذار هو الابلاغ الخ اقول فائدة هذا التحقيق اي تحقيق التخويف والابلاغ الواقع في التوقيف في الجواب بل يكفي في الجواب انه لا قائل بالفصل فانما هو مناقشة في قول المعترض ان الانذار هو التخويف سلطان

الاحتراز عما يجوز احتمال المقتضي ... حصول المقتضي ولو احتمالا ... سلطان ره

[illegible] ... والتحريم لا يمكن القول بان امر البواقي ... المشتري وجواز الزوجة بالطلاق يرجع الى حرمة التمتع بها بعد الطلاق ووجوب التستر عنه وامثال ذلك سلطان

مع انه يمكن ادعاء الدلالة على القبول فيه ايضا بالنحو الخطابي فان قيل ذكر التفقه

في الآية يدل على ان المراد بها الانذار الفتوى وقبول الواحد فيها موضع وفاق

قلت هذا موقوف على ثبوت عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين

للتفقه في زمن الرسول صلى الله عليه وآله على الوجه المعتبر لتحميل الخطاب

عليه ولكم هنا باثباته ومعناه اللغوي مطلق التفهم فيجب الحمل عليه

لاصالة تأخر الحادث حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت حصوله في ذلك العصر الثاني

قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب

التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت

عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه

يقتضي كونه اسوء حالا من الفاسق وفساده بين وما يقال من ان دلالة المفهوم

ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج به مبني على القول بحجيته فيكون من الظواهر

التي يجب التمسك بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا

الائمة عليهم السلام واخذوا عنهم او قاربوا عصرهم على رواية اخبار الاحاد

وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود والبحث

عن الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار

التثبت عند جميع افراده سلطان ره

ونصب من امام بعد امام ولم ينقل عن [illegible] منهم انكار لذلك الى عصر [illegible]

ولا ورد عن الائمة عليهم السلم حديث بضده مع كثرة الروايات عنهم في فنون

الاحكام قال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في

اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة عليهم السلم والاصوليون

منهم كابي جعفر الطوسي ره وغيره وافقوا على قبول الخبر الواحد ولم ينكره احد سوى

المرتضى ره واتباعه لشبهة حصلت لهم وحكى المحقق عن الشيخ سلوك هذا

الطريق في الاحتجاج للعمل باخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلم مقتصرا عليه

فادعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة

ما افتى به المفتي منهم عولوا على المنقول في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة

فيسلم له خصمه منهم الدعوى في ذلك وهذه سجيتهم من زمن النبي صلى الله

عليه وآله الى زمن الائمة عليهم السلم فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لانكروه

لا يخفى ان هذا مبني على حجية الاجماع السكوتي وفي حجيته عند الامامية [illegible]

ويتبرؤا من العمل به وموافقونا من اهل الخلاف احتجوا بمثل هذه الطريقة

ايضا فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من

الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد

تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك [illegible]

يوجب العلم العادي بانتفائهم كالقول الصريح الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام

الشرعية الّتي لا نعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت عليهم السلم

في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة

المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد

ووضوح كون اصالة البراءة لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة

واذ تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل

قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة تتفاوت بالقوة والضعف فالعدول

عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها

من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها لا يقال لو تم

هذا الدليل لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد او دعوة ظن

اقوى من الظن الحاصل من شهادة العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو

خلاف الاجماع لانا نقول الحكم في الشهادة منوط بالظن بل بشهادة العدلين

فينتفي بانتفائها ومثلها الفتوى في الاقرار كما اشار اليه المرتضى رضه في معنى الاخبار

او الشرط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بهما

بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن لانتفاء العلم

المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة

خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن

ذلك الظاهر سلمنا ولكن الظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه

الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد

مرّ انه مخصوص بالموجودين في زمان الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تأخر انما

هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وحينئذ فمن الجائز ان

يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في

مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا سائرها على الامارات

المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم

ويستوي حينئذ الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى

اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد

تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف

المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيد

للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظاهر ومثله القول في اصالة البراءة لمن

التفت اليها بنحو ما ذكر اخيرا في ظاهر الكتاب بحجية القول بحجية عموم قوله تعالى ولا تقف

تقف ما ليس لك به علم فانه نهي عن اتباع الظن وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن
وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك من الايات الدالة على ذم اتباع
الظن والنهي عنه والذم دليل التحريم وهو ينافي الوجوب ولا شك ان خبر الواحد لا يفيد
الا الظن وما ذكره السيد المرتضى في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا
لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم
علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون
الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة
ولا دلالة وقد ملؤوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض
على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على تلك الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق
العقول ان يتعبد الله تعالى بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار
الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسألة التي
افردها للبحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان
العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة
بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس
في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الذريعة على التعلق

اسعد بن شيان والحسين بن احمد بن
بن شيان كتواب

باخبار الآحاد وقال شيخنا المفيد ذكر
ذلك ايضا في كتاب المقالات الذي
صنفه كذا نقل عنه

بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك بقولهم انما عملوا بالاخبار ١٠٦٥

من الصحابة المتامرين الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم

فامسكوا النكير عليهم لا يدل على الرضا بل لتقية او خوف وما اشبه ذلك

والجواب عن الاحتجاج بالآيات ان العام يخص والمطلق يقيد بالدليل وقد

وجد كما عرفت على ان الآيات لنا ظاهرة بحسب المنطوق في الاختصاص باتباع

الظن في اصول الدين لا انا لنا فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه وابن النهي محتمل

لذلك ايضا ولغيرهما بيانا في عمومها وصلاحيتها للتمسك بها في موضع النزاع

لاسيما بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه علينا مع علم

في الوجه الرابع من الحجة لخاصة من الآية وان الاجماع او ضرورة تقتضي لمشاركتنا

لهم في التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب في انسداد باب العلم به عنا دونهم و

هذا واضح لمن تدبر واما ما ذكره السيد المرتضى في جوابه اولا ان العلم الضروري

بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطعن حاصل لنا الآن قطعا واعتماده بانه

في الحكم بين المشتكي على نقله لا نقض له من صنع انه لم يحصل الينا معه ما يخرجه عن كونه

خبرا واحدا وثانيا ان التكليف بالمحال لا يجوز عندنا ومعلوم ان

تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد لان

مستحيل عادة وامكانه في عصره وما قبله من ازمنة ظهور الائمة
عليهم السلام لا يجدي بالنسبة الى زمان عدم الامكان ولعل
الوجه فيه معلومية مخالفة الامامية لغيرهم في هذا الاصل لتمكنهم
في تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين عليهم
السلام فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم
ولم يؤثروه على العلم وقد اورد السيد على نفسه في بعض كلامه سؤالا هذا
لفظه فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله
اجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا عليهم السلام
فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على الاجماع
الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله
انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرها تعين العمل عليه
والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب ان ما ادعاه
من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع الامامية امر ممتنع في هذا الزمان وامثاله
فالتكليف فيها بتحصيل العلم غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم
مما لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكره في غير موضع من كلامه ايضا فيستوي حينئذ

الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية
في الجملة كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بها الا بعد
على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة لنا الان الى تحمل مشقة البحث عن قيامه
ح على العمل بخبر الواحد مع ان السيد قد اعترف في جواب المسائل التبانيات
بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما
بالتواتر واما بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة
للعلم ومقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص
من طريق الاحاد وبقي الكلام في ان ما اتفق من التنافي بين ما عزاه الى الاصحاب وبين
ما حكيناه عن العلامة في نهايته فانه عجيب ويمكن ان يقال ان عمل المرتضى
فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد
بعيد عن طريقتهم وقد مرت حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم القول
بمنع التعبد به عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من كلام الشيخ وامثاله
من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم
واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى
والانصاف انه لم يتضح من حالهم المخالفة له ايضا اذ كانت اخبار الاصحاب

بومعظم بهذا العهد بزمان لقاء المعصوم عليه السلام واستفادة الاحكام

منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليها السيد رحمه الله ولم يعلم انهم

اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر في التمسك به وقد تفطن المحقق من كلام الشيخ

لما قلناه حيث قال بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان عدلا

من الطائفة المحقة واورد احتجاج القوم من الجانبين فقال وذهب شيخنا

ابو جعفر رحمه الله الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا

فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة

عليهم السلام ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي

تبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها

غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة

بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا من ان قديم

الاصحاب وحديثهم الى آخر ما ذكره هناك وزاد في تقريبه ما لا حاجة لنا الى ذكره

وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة

اليه اما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال فمن الجائز ان يكون طلبا

لتكثير القرائن وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر لا لما ذكر في الوجه الثالث من

... [illegible] وجب العمل به سواء كان الناقل اماميا او غيره منه

حجة القول الاول وكذا اعتنائهم بالرواية فانه يحتمل ان يكون رجاء للتواتر و
حرصا عليه على هذا يحمل روايتهم لاخبار اصول الدين فان التعويل على الآحاد
فيها غير معقول وقد طعن بذلك السيد المرتضى ره على نقلها حيث ظن منهم
الاعتماد عليها ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرنا مع ان اقتضى ضعف الوجه
المذكور من الجمل ما اشرنا اليه فان في بعض الوجوه لا سيما في الاخير كفاية ان شاء الله تع

اصل للعمل بخبر الواحد شرائط كلها يتعلق بالراوي الاول التكليف فلا
يقبل رواية المجنون والصبي وان كان مميزا والحكم في المجنون وغير المميز ظاهر
ونقل الاجماع عليه من الكل واما المميز فلا يعرف من الاصحاب فيه مخالف و
جمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا ويعزى الى البعض منهم القبول قياسا
على جواز الاقتداء به وهو بمكان من الضعف لمنع الحكم في المقيس عليه اولا
سلمنا لكن الفارق موجود كما يعلم من قاعدتهم في القدوة ولمنع اصل القياس
ثانيا والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم قبوله بطريق اولى لان
للفاسق باعتبار التكليف خشية من الله تعالى تمنعه من الكذب والصبي
باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه فلا يحرم عليه الكذب ولا يستحق به العقاب
لا مانع له من الاقدام عليه هذا اذا سمع وروى قبل البلوغ واما الرواية بعد

قوله ولمنع اصل القياس ثانيا آه اي الاصل الذي هو القياس
فلا اضافة بيانية وليس المراد به المقيس عليه على ان يكون
الاضافة لامية لان بهذا المنع يرجع الى المنع الاول
صالح ره

البلوغ لما سمعه قبله فقبوله حيث يجتمع غيره من الشرائط لوجود المقتضي

(ح) وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحية ما يعد مانعا للمانعية

الثاني الاسلام ولا ريب عندنا في اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق

بنبأ فتبينوا وهو شامل للكافر ونحوه ولئن قيل باختصاصه في العرف

المتاخر بالمسلم لتسميته هو الموافقة على عدم قبول خبر الكافر كالظاهر)

الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله تعالى ان

جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية

ومن ضارعهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب محتجا بان الطائفة عملت بخبر

عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو

فضال والطاطريون واجاب المحقق بانا لم نعلم الى الآن ان الطائفة عملت

بما اخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه بالاشتراط في كتب اكثر في الخلاصة من

ترجيح قبول رواية فاسدي المذاهب وحكى والدي ره في فوائده على الخلاصة

عن فخر المحققين انه قال سألت والدي رحمه الله عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي

عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية ولا فسق اعظم من عدم

الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابانا كان من الناووسية هذا

والاعتبار يعتبر على المشهور الرابع العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها من فعل

الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة والمشهور بين الاصحاب اشتراطها وظاهر جماعة من متاخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول الحال

كما ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوي

ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة

على اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب

بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة

ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق

مستبعد وهذا الكلام جيد والقول باشتراط العدالة هو الاقرب لنا

انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصف العدالة والفسق في موضع الحاجة لاعتبار

هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والا فهو الفاسق

وتوسط مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه او عدالته ولا ريب ان تقدم

العلم بالوصف لا مدخل له في حقيقته ووجوب التثبت في الآية معلق على نفس الوصف

لا على تقدم العلم به ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه

الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما

يقتضي ارادة السؤال والفحص عن مرجح هذين الوصفين لا الاقتصار على مو

سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد كون المراد من الآية هذا المعنى قوله تعالى

ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل الامر بالتبين اي

كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع في الندم الظاهر وعدم صدق المخبر

يحصل من قبول الخبر من اتصف بالفسق في الواقع حيث لا يؤمن معها عن الكذب

ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه يصير

مقتضى الآية وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة مما في الواقع ونفس

الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي ملاحظة نفي الواسطة

اشتراط العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول لانه

مبني على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين فساده واما قول الشيخ

فلا تعلق له بحديث الواسطة وانما نظره فيه الى قضية اصل العمل كما ادعاه ولو

ينهض دليل المخصص له بعموم ظاهر الآية لكنه مردود بما اشار اليه المحقق

من ان حاصله منع اصل العمل اولا بمعنى نفي العلم بحصوله فيحتاج مدعيه الى الاثبات و

منعه بعد التنزل الموافقة على الحصول او الاحتجاج ثانيا بان علمهم انما يدل على

قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا ومن الجائز ان يكون العمل بانضمام ما يقويها

من الجوارح والعدل المذكور على تقدير تحققه ودلالته دل على قبول

الخبر الفاسق بالجوارح اذا كان متحرزا من الكذب فتعارض العام

القرائن

القرائن انها لا بمجرد الاخبار وفي المقام اشكال اشرنا اليه بقولنا في الواسطة

في صدق الخبر بموضع الحاجة وتقريره ان انتفاء الواسطة للتقريب الذي ذكرنا

يتم فيمن بعد عهده عن اول زمان التكليف كما هو الغالب في الواقع في رواة

الاخبار التي هي محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية ببعد انفكاك

من هو كذلك عن احد الوصفين واما لحديث العهد بالتكليف فيمكن

في حقه تحقق الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب الفسق ولا يكون له ملكة

تقتضي بها العدالة فان ذلك غير ممتنع ومع ثبوت الواسطة فلا تنفع الحجة

باشتراط العدالة مطلقا وحله ان الواسطة المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر

نفس الامر ولكن العلم بوجودها متعذر لان المعاصي غير منحصرة في الافعال الظاهرة

ولا سبيل الى العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة سلمنا لكن التعليل

الواقع في الاية لوجوب التثبت عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم عند خبر

لا ملكة له لمشاركته الفاسق في عدم الحاجز عن الكذب فيتوقف في قبول خبره احتمال

الوقوع في الندم لظهور عدم صدق الخبر على حد قبول خبر الفاسق وشبهه

ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل يوجد فيه الشرط الخامس الضبط

ولا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون

مما لم يثبت فيه ... ويختلف الحكم بعد أو يرتب في الحديث ما يضطرب به معنًا

أو يلتبس لفظًا بآخر أو يروى عن المعصوم ويسهو عن الواسطة مع وجودها

إلى غير ذلك من أسباب الاختلال فيجب أن يكون بحيث لا يقع كذب منه

على سبيل الخطأ غالبًا فلو عرض له السهو نادرًا لم يقدح إذ لا يكاد يسلم

منه أحد فإن المحفوظ ولو كان نادرًا لأن السهو أصلًا شرطًا في القبول لما صح العمل

إلا عن معصوم من السهو وهو باطل إجماعًا من العاملين بالخبر

أصل

تعرف عدالة الراوي بالأخبار بالصحبة المؤكدة والملازمة بحيث تظهر أحواله

ويحصل الاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك ممكنًا وهو واضح ومع عدمه

باشتهارها بين العلماء وأهل الحديث وبشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة

و بتزكية من العالم بها وهل يكفي فيها الواحد أو لا بد من التعدد قولان

لنا أولهما العلامة في تهذيبه وغيره وفي ... إلى الأكثر من غير تصريح بالترجيح وقال

المحقق لا يقبل فيها إلا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وهذا

عندي هو الحق لنا أنها شهادة ومن شأنها اعتبار العدد فيها كما هو ظاهر

وأن مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقامه

شرعًا فينبغي عموم ما سوى ذلك فيتوقف الاكتفاء على الدليل احتجوا بأن

التعديل شرط الرواية فلا يزيد على مشروطه فقد اكتفى في اصل الرواية بالواحد

وانتصر لهم بعض افاضل المتأخرين فاحتج بعموم المفهوم في اية ان جاءكم فاسق

نظرا الى ان تزكية الواحد اخلته فيه بحيث يكون المزكى عدلا لا يجب التثبت

عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به والجواب عن الاول المطالبة

بالدليل على نفي الزيادة على المشروط فلا مراد الا مجرد دعوى سلمناه ولكن

الشرط في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل عن هو احد الطرق الى المعرفة

بالشرط سلمنا ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه في الرواية المخصوصة

اظهر في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان يبين اذ اكثر شروطها

يفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين والمتوقع يكفي

فيه الواحد العجب من توجيه بعض فضلاء المعاصرين لهذا الوجه بالحجة

بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه فلعل الحق بعضية الاعتبار

ان التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة شرط يناسب طريقة اهل القياس وكانه

وقع في كلامهم وتبعهم عليه من غير تأمل من ينكر العمل بالقياس ومما ينبه على ذلك

ما وجدته في كلام بعض العامة محكاه عن بعض اخر منهم ان الاكتفاء

بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى القياس وعن الثاني ان مبنى اشتراط

العدالة

العدالة أو أدى على أن المراد من الفاسق في الآية من له هذه الصفة في الواقع

فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بيّنّا

انتفاؤها مما صرنا إلى قبول الشاهد لقيامهما مقام العلم شرعا ورفض العموم في

الآية على وجه يتناول الأخبار بالعدالة يؤدي إلى حصول التناقض في مدلولها

وذلك لأن الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول

الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة أن خبر العدل بمجرده لا يوجب

العلم وقد قلنا إن مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض

ظاهر فلا بد من حملها على إرادة الأخبار بما سوى العدالة ليتأتى ما ذكرتموه

ولا يرد على قبول شهادة العدلين إذ لا علم معه لأنا نقول لا بد من قبول

قول العدلين تخصيص الآية بدليل خارجي ولا محذور فيه كيف وتخصيصها

لازم وإن وافقنا على تناولها للأخبار بالعدالة من حيث إن تزكية الشاهد

لا يكتفى فيها بالواحد هنا من أكبر الشواهد على أن النظر في الوجه الأول

إنما هو إلى القياس كما نبهنا عليه إذا عرفت هذا فاعلم أن طريق معرفة الجرح

كالتعديل والخلاف في الاكتفاء بالواحد واشتراط التعدد جار فيه والحجاج

في المقامين واحد

أصل

اختلف الناس في قبول الجرح والتعديل مجردين

لكن لا ينفعه لأن الظن ... المانع صفة الفسق موقوف على الظن بعدالته لاحتمال العلم بها وإلا لما حصر بالشاهدين إيضاح لأن الظن بها يحصل بالواحد أيضا فمن ادعى اعتبار الشاهدين لم يجوز الواحد فعليه إقامة البرهان سلطان رحمه

قوله

وهذا من

أكبر الشواهد أي عدم

الاكتفاء بالواحد في تزكية

الشاهد والحكم باشتراط اعتبار التعدد

من أكبر الشواهد على أن النظر في الوجه الأول إنما هو

إلى القياس وذلك لأنهم لما رأوا أن الشرط والمشروط في

[illegible]

عن ذكر السبب فقال بعض بالقبول فيهما وهذا الخلاف ايضا جار في جواز ذكر السبب

فيهما وفصل ثالث واوجبه في الجرح دون التعديل ورابع عكس واسند في هذه

الاقوال على اعتبارات واهية ووجوه ركيكة لا جدوى في التعرض لذكرها ولا

اعلم في الاصحاب قائلا بشيء منها اذ المتعرض منهم بالبحث في هذا الاصل قليل على اصل

البناء والذي استوجهه العلامة هنا هو ان المزكي والجارح ان كانا عارفين بالاسباب

قبل الاطلاق فيهما والا وجب ذكر السبب فيهما وذهب في النكت الى الاكتفاء

بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما به يتحقق العدالة والجرح ومع انتفاء

ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب هذا هو القوي ووجهه ظاهر لا يحتاج

الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة **اصل** اذا تعارض

الجرح والتعديل قال اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول

المعدل انه لم يعلم فسقه والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدم الفسق كان الجارح

كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما امكن وهذه الحجة

مدخولة ومن ثم قال السيد العلامة جمال الدين بن طاوس رحمه الله

انه ان كان مع احدهما رجحان بحكم النظر الصحيح باعتباره فالعمل على الراجح

والا وجب التوقف ما قاله هو الوجه **فائدة** اذا قال العدل حدثني عدل

٢٠١ لم يكف في العمل بروايته على تقديره الاكتفاء بتزكية الواحد كذا لو قال العدل
ذلك بناء على اعتبارها وهو اختيار والدي ره وذهب المحقق الى الاكتفاء
بل بما دونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان
لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من
اهل الامانة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم
يقبل لامكان ان يعني نسبته الى الرواة واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول
هذا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراطه العدالة في الراوي لان الاصحاب
لا ينحصرون في العدل سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح
له وانما يعلم انتفاء المعارض بتعيين المعدل وحينئذ ينظر هل له جارح اولا ومع
الابهام لا يؤمن من وجوده والتمسك في نفيه بالاصل غير متوجه بعد
العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة وبالجملة فلابد للمجتهد
من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما
سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان
وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في
الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث

قوله من هذا القبيل اي من قبيل قول المعدل حدثني عدل ولا يخفى انه انما يستقيم في الروايات التي ليس سندها معينة معروفة اذ على تقدير تعيين السند والعلم به كان الحكم بالصحة تعديلا للرواة ...

... له جارح اولا ومع ابهامه لا يعلم تحققه لاحتمال وجود المعارض فلا يفيد اصلا وبالجملة فالمقصود والتحقيق ان التقييد في الخبر ...

يرد عليه ان تعديل الراوي المعين ايضا غير كاف لانه لابد ايضا من النظر في وجود الجارح وعدمه فلا اختصاص لعدم الكفاية بصورة الابهام ...

يجاب بان تسليم المبحث من حيث هو لا يستلزم تسليم ... صح

قوله لان الاصحاب لا ينحصرون اذ قد يكون اخبر بعض الاصحاب ... بذلك البعض لانه بمنزلة اخبر في عدل صح

بل لابد من مراجعة السند والنظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح ٢٠٩

أصل لابد للراوي من مستند يصح له لاجله رواية الحديث ويقبل منه

بسببه وهو في الرواية عن المعصوم بنفسه ظاهر معروف واما في الرواية عن الراوي

فله وجوه اعلاها السماع من لفظه سواء كان بقراءته في كتابه او باملائه من حفظه

ودونه القراءة عليه مع اقراره به وبصحته بالاعتراف بمضمونه ودون ذلك

اجازته رواية كتاب ونحوه ويحكى عن بعض الناس انكار جواز الرواية بالاجازة

ويعزى الى الاكثر بخلافه وهذا البحث غير منقح في كلام الاصحاب وتحقيق

القول فيه ان لجواز الرواية بالاجازة معنيين وقع الخلاف عن بعض اهل الخلاف

في كل منهما احدهما قبول الحديث والعمل به ونقله من المجاز له الى غيره بلفظ يدل

على الواقع كاجزني اجازة ونحوه والقول بنفيه في غاية السقوط لان الاجازة

في العرف اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مأمون عليها من الغلط

والتصحيف ونحوهما وما هذا شأنه لا وجه للتوقف في قبوله التعبير عنه بلفظ

اجزني وما في معناه مقيدا بقوله اجازة يجوز مع القرينة فلا مانع من نقله

ايضا في القرائة على الراوي لان الاخبار فيها اخبار اجمالي ولم يلتفتوا الى

الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم ان قبوله موضع وفاق وان خالف فيه

كالعنعنة

من لا يعتنى به ثم ان جمعا من الناس لم يجوّزوا في صورة الاعتراف ان يقول الراوي

اخبرنى او حدثنى ونحوهما وحده من غير تقييد بقوله قراءة عليه ونحوه والباقون

على جوازه مقيدا بما ذكرنا لا مطلقا الا المرتضى فانه منع من استعمال هذه

الالفاظ ونحوها فيه وان كانت مقيدة فقال واما قول بعضهم يجب ان يقول

حدثنى قراءة عليه حتى يزول الابهام ويعلم ان لفظة حدثنى ليست على ظاهرها

فمناقضة لان قوله حدثنى يقتضى انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله

قراءة عليه يقتضى نقيض ذلك فكانه نفى ما اثبت وهذا من الشيخ ره فى

غاية الغرابة فانه سد لباب المجاز اذ ما من مجاز الا معه قرينة تنافى الحقيقة

وتناقضها وانما كان معنى حدثنى ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءة عليه

قرينة على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف عقيب قراءته عليه

تشبيها له بالحديث لما بينهما من المناسبة فى المعنى وقد نقل العلامة ره

هذا الكلام عن الشيخ ره ونظر فيه قائلا انا نمنع اقتضاء حدثنى حال

انضمامها الى لفظة قراءة عليه انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد

وتفصيله ما ذكرناه واذ قد تبين ضعف ما ذهب اليه الشيخ اتفاق

من عداه من علمائنا على صحة اطلاق المقيد على القراءة مع الاعتراف فى

قراءة عليه تناقضه فان صح ما اعترض لم يرد عليه ما اورده المصنف والانحت ... ما اورده ... دون ما اورده

مانع

ما تقع من اجراء مثله في صورة الاخبار مع الاعتبار فيهما واما المقام الثاني

لجواز الرواية بالاجازة تسويغ قول الراوي بها حدثني واخبرني وما اشبه

ذلك من الالفاظ التي يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلاً وقد عزي الى جمع

من العامة القول به وهو بالاعراض عنه حقيق هذا ويظهر من كلام العلامة

في النهاية انه فهم من كلام السيد المرتضى القول بعدم جواز الرواية بالاجازة

مطلقا تفريعا على العمل بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة فلا حكم لها لان ما

يرويه له بذلك اجازة له او لم يجزه وما يلتبس ليرائي به ويحرم عليه مع الاجازة

وفقدها وعبارة السيد هذه وان توهم ظاهرها القول بنفي الجواز

على الاطلاق الا ان المتدبر في سابقها ولاحقها يطلع على ان غرضه

نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني ونحوه فانه ذكر قبل ذلك في

البحث عن القراءة على الراوي ان كل من صنف اصول الفقه اجاز ان يقول

من قرأ على المحدث على جزء مما قرأه عليه فاقر به حدثني واخبرني واجروه مجرى

ان يسمعه من لفظه ثم قال الصحيح انه اذا قرأ عليه فاقر له به انه يجوز ان

يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد بعلم انه حديثه وانه

سمعه لا قراءته لم يذكر ذلك لا يجوز ان يقول حدثني واخبرني لان معنى حدثني

واخبرني

٢١٢ واخبرني انه نقل حدثنا وخبرا عن ذلك فهذا كذب محض لم يجز وذكر بعد

هذا ان المناولة وهي ان يشافه المحدث غيره ويقول له في كتاب اشار اليه

هذا سماعي من فلان يجري مجرى ان يقرئه عليه ويعترف بدلالة علمه بانه حديثه

وسماعه فقال فان كان ممن ذهب الى العمل باخبار الاحاد عمل به ولا يجوز ان يقول

حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعدها

واكثر ما يمكن ان يدعى ان نعلوا في اصحاب الحديث او نرى ان الاجازة جارية

مجرى ان يقول في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي فيجوز العمل به عند من عمل

باخبار الاحاد فاما ان يروى فيقول اخبرني او حدثني فذلك كذب وسوق

هذا الكلام كله كما ترى يدل على ان نفي حكم الاجازة انما هو بالنسبة الى

خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه لا مطلقا وقد حكم بمثل ذلك في القراءة على الراوي

كما عرفته مما عنه فهي في هذا الوجه سواء وتفاوت عبارته في التأدية عن القبول

فيهما حيث صرح بجواز العمل في صورة القراءة وغيرها انما شعر بنوع شك

نظرا منه الى ان دلالة الاجازة على المعنى المراد دون دلالة القراءة والامر

كذلك وقد عرفته فظهر ان ما يوهمه ظاهر تلك العبارة غير مراد

فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان فائدة الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث

مثل المناولة وعلى جواز العمل بها ان

جاز العمل باخبار الاحاد وعلى عدم جواز

نقد شيء منها بلفظ اخبرني وحدثني

...

باب المناولة والقراءة ... تامل

لا يكون معلوماً متعلقاً بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة

اجمالاً والعلم بصحة مضامينها تفصيلاً يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل

للاجازة فيه غالباً وانما فائدتها ح بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي صلى الله

عليه واله والائمة عليهم السلم وذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى على

الوجه الاستغناء عن الاجازة فيها بما التي في زمانها من باب في وجوه الوجوه غير

ان رعاية التصحيح والامن من حدوث التصحيف وشبهه من انواع الخلل يريد

في قصر الحاجة الى السماع ونحوه وذلك ظاهر وبقي في هذا الباب فوائد اخر

مذكورة في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك اعرضنا عن ذكرها على غرة

صل

يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفاً بمواقع الالفاظ وعلم

قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى ومساواتها له في الجلاء والخفاء ولم

نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف ولا يعتد به

دليل يعتد به وحجتنا على الجواز وجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد

ابن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلم اسمع الحديث منك فازيد

وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس ومنها ان الله سبحانه قص القصة

الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية

٢١٤ او بعضها واحدة منها وذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل وان تغاير اللفظ

اصل اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم عليه السلم ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة راسا او ذكرها مبهمة كان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة والاكثر على عدم القبول مطلقا وهو مختار والدي ره وقال العلامة ره في نهاية بالمنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية وكلام المرتضى ره خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه وحكى في نهاية القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد البرقي من الامامية وقال المحقق اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الاخر هذه عبارة المحقق بلفظها وهي تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ بحجته من غير اشعار بالقبول والرد لنا ان من شرائط القبول معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه وهي منتفية في موضع النزاع اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه

وهو

وهو غير مفيد لأنا نعلم بالعيان أن العدل يروي عمن يثق به وغيره ومع فرض اقتصاره 2:10
على الرواية عن العدل نقول ربما يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف
لجواز أن يكون له جارح لا يعلمه كما ذكرناه آنفاً وبدون تعيينه لا يندفع هذا
الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن هنا يظهر ضعف ما ذهب إليه العلامة في
يه من قبول نحو مراسيل ابن أبي عمير مما عرفنا أن الراوي فيه لا يرسل إلا مع
عدالة الواسطة لأن العلم بعدالة الواسطة إن كان مستنداً إلى إخبار الراوي
بأنه لا يرسل إلا عن الثقة فهو عمل بشهادته على مجهول العين وقد علم حاله وإن
كان مستنده الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج على أن المحذوف منها
لا يكون إلا ثقة فهذا في معنى الإسناد ولا نزاع فيه والعجب أن العلامة ذكر في
الاحتجاج على مختاره في يه ما هذا نصه عدالة الأصل مجهولة لأنه غير معلوم
فضعفه أولى بالاحتمال ولم يوجد إلا رواية الفرع عنه وليست تعديلاً لأن العدل
قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه أو جرحه ولو عدله لم يصر عدلاً لجواز أن يخفى
عنه حاله فلا يعرف فسقه ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل
وهذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل
مجهول العين بمجرده فيتعين أن يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء

٢١٦ وحصوله في نهاية البعد على تقديره مخرج عن محل النزاع كما عرفت واما
كلام الشيخ فيرد على اوله ما ورد على العلامة رة وعلى اخره ان عمل الطائفة
بتوقف التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلم حجة القائلين بالقبول
مطلقا وجوه منها ان رواية العدل عن الاصل السكوت عنه تعديل له لانه لو روى
عمن يعرفه ولم يبين حاله لكان ملبسا غاشا وعدالته تنافي ذلك ومنها
ان اسناد الحديث الى الرسول صلى الله عليه واله يقتضي صدقه لان اسناد
الكذب ينافي العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله وذكروا وجوها اخر ردية
تركنا نقلها لظهور فسادها والجواب عن هذين الوجهين ظاهر مما حققنا
فلا نطيل بتقريره **فائدة** ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته
في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها الى اربعة اقسام يختص
كل قسم منها في الاصطلاح باسم **الاول** الصحيح وهو ما اتصل سنده
الى المعصوم بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات وربما يطلق
هذا اللفظ مضافا الى الراوي ومعنى على ما اجتمع في السند اليه الشرائط خلا الاتصال
الى المعصوم وان اعتراه بعد ذلك الارسال او غيره ومن وجوه الاختلال
بنقل الجميع فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق عليه السلام مسندا او قد يطلق على حديث

الاسناد جامعا للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم فانه للاختصاص في مثل قولهم

روى الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد بذلك بيان الصحة الى تلك الجملة المحكي عنه

واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال السند اكثر من واحد

الثاني الحسن وهو متصل السند الى المعصوم بالامامي الممدوح من غير

معارضة ذم مقبول ولا ثبوت عدالة في جميع المراتب او بعضها مع كون الباقي

بصفة رجال الصحيح وقد يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح **الثالث**

الموثق وهو ما دخل في طريقه من ليس بامامي ولكنه منصوص على توثيقه بين الاصحاب

ولم يشتمل باقي الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوي ايضا وقد يستعمل اللفظ

الاول في المعنيين المذكورين في ذينك القسمين **الرابع** الضعيف وهو ما لم

يجتمع فيه شروط احد الثلثة بان يشتمل طريقه على مجروح بفسق او نحوه او مجهول

ويسمى هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث لان له اقساما اخر باعتبارات

شتى وكلها ترجع الى هذه الاقسام الاربعة وليس هذا موضع تفصيلها

وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها على السنة الفقهاء **المطلب السابع**

في النسخ **اصل** لا ريب في جواز النسخ ووقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف لا يستحق

ان ينظر اليه جمهور اصحابنا على اشتراط حضور وقت الفعل المنسوخ

فعل ام لا ووافقهم على ذلك جمع من العامة وحكى المحقق عن المفيد القول

بجوازه قبل حضور وقت الفعل وهو مذهب اكثر اهل الخلاف لنا في الحق الاول

انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر وهو محال لان الامر يدل

على كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا وقبيحا معا وهو

ظاهر الاستحالة ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون حسنا

يكون النهي عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا احتج المخالف

بوجوه الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه يتناول بعمومه موضع

النزاع الثاني انه تعالى امر ابرهيم بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث

ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت

الى خمس وذلك نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر والنهي فيجوز

الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل والجواب عن الاول ان المحو والاثبات

معلقان على المشية ولا نزاع انه يفعل ما يشاء مثل هذا وعن الثاني ان ابرهيم لم يؤمر

بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله تعالى قد صدقت

الرؤيا ولو كان ما فعله بعض المامور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق

ذلك وعن الثالث المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها الطعن على الانبياء بالاقدام

قوله في الحاشية بجواز ان يكون الفعل الواحد حسنا باعتبار وقبيحا باعتبار اخر قلنا لا يتجه هنا فان الكلام في الامر الواحد حسن من جهة واحدة اذ النزاع في نسخ ما هو مامور به بعينه قبل دخول وقته لا شيء اخر سلطان

المراجعة في الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي يتعلقان بمتعلقهما فان كانا ٢١٩

حسنا كانا كذلك والا امتنعا على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر والنهي

بكون مأمورا به ومنهيا عنه وينفتح باب النسخ **اصل** يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة

والاجماع بمثله ولا ريب فيه ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهي به ولا نعرف فيه

من الاصحاب مخالفا وجمهور اهل الخلاف وافقونا فيه وانكره شذوذ منهم و

هو ضعيف جدا لا يلتفت اليه ولا يجوز نسخ الكتاب والسنة المتواترة بالآحاد

عند اكثر العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك المعلوم للمظنون

وذهب شرذمة من العامة الى جوازه ووقوعه وربما نفى بعضهم الخلاف في الجواز مدعيا

ان محله هو الوقوع واما اصل الجواز فموضع وفاق وادى البحث في ذلك قليل

الجدوى فترك الاشتغال بتحقيقه احرى واما الاجماع ففي جواز نسخه والنسخ

به خلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع

الوحي اولا قال المرتضى ره اعلم ان مصنفي اصول الفقه ذهبوا كلهم الى ان الاجماع

لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع

الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا القول غير كاف لان لقائل ان يقول

اما الاجماع عندنا فدلالة لانه مستقر في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده واذا

٢٠ ثبت لك سقطت هذه العلة على ان مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة
يقتضي انه في الاحوال كلها مستقرة لان الله تعالى امر باتباع المؤمنين وهذا
حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده والنبي صلى الله عليه وآله الحجة على مذهبهم بان
امته لا تجتمع على خطاء وهذا ثابت في سائر الاحوال وان كان الاجماع دليلا على
الاحكام كما يدل الكتاب والسنة والفسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول الاحكام التي
يثبت بها فما المانع من ان يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ باية
تنزل على خلافه او يثبت حكم باية تنزل فينسخ باجماع الامة على خلافه نعم الاقرب ان
يقال ان الامة مجمعة على ان ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به هذا كلام السيد قده
وحكى المحقق عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه قال الاجماع دليل
عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ فيما يكون مستنده العقل ثم
حكى عن بعض المتاخرين انه قال الاجماع لا يكون اتفاقا وانما يكون عن مستند قطعي
فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق وفي هذه الوجوه اشكال
والذي يجيء على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان الاجماع انضمام
اقوال الى قول لو انفرد لكانت الحجة فيه فجاز حصول مثل هذا في زمن النبي صلى الله
عليه وآله ثم ينسخ ذلك الحكم بكلام له شرعية مثل الحجة وكذلك يجوز نسخ الحكم المعلوم من

السنة

التسليم القرآن بأقوال يدخل فجعلهما قول النبي صلى الله عليه وآله الكلام

جنة عن انه لا يبنى عليه فانه ثم مهمة كما لا يخفى **أصل** معنى النسخ شرعا هو الاعلام

بزوال الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل آخر شرعي متراخ عنه على وجه لولاه

لكان الحكم الأول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست

نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة أو غيرها وهو مذهب جمهور العلما

ويعزى الى قوم من العامة القول بان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ

لأنها تخرج الوسطى عن كونها وسطى وهو ظاهر الفساد وأما في غير المستقلة

فقد اختلف الناس في ان زيادتها هل هي نسخ أو لا والمحققون على انها ان رفعت

حكما شرعيا مستفادا من دليل شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم

من تفسيره وقال المرتضى ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في الشريعة حتى

يصير لو فعل مستقلا من دون تلك الزيادة لكان عاريا من تلك الأحكام

الشرعية التي كانت له أو بعضها فهذه الزيادة تقتضي النسخ ومثال الزيادة ركعتين

على ركعتين على سبيل الاتصال قال وانما قلنا ان هذه الزيادة تغير الأحكام

الشرعية لانه لو صلى بعد الزيادة الركعتين على ما كان يفعلهما عليه أولا لم يكن

لهما حكم وكانت ما فعلهما ويجب عليه استئنافهما لا انه مع هذه الزيادة يتأخر ما كان يجب

الشرع وإما في اللغة فيطلق على معنيين الإزالة ... بنسخت الشمس الظل والنقل والتحويل ... نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى الآخر سلطان العلماء

... الحكم الشرعي بغير دليل شرعي غير إزالته بجنون ونحوه ... وغير ذلك كذا إزالته بدليل شرعي غير متأخر ... ان كان يمكن ان يقال ان هذا البيان ازالة ... لان الحكم ...

... الحكم كذا قد نسخ فانه وان كان دالا على الزوال المذكور لكن ليس بحيث لولاه لثبت الحكم في نفس الأمر وان اعتقد المكلف ... ارتفع بقول الشارع رواه العدل ... المعلوفة زكوة فان ثبت حجية المفهوم ... مراد فنسخ والا فلا كذا ذكروا وفي كون ... زيادة العبادة الغير المستقلة نظر ... بتوجيه بعيد فان الأظهر التمثيل بزيادة ركعة على صلوة الفجر فانه ثبت تحريم الزيادة ثم ارتفع وجوبها سلطان

... التشهد ان كل احد يعلم ذلك ويعرف ... الكلام فان اي صورة يقتضي رفع حكم شرعي سلطان

... ظاهره انه اراد ... التشهد ايضا ولذا ذكر ... الكلام بطريق الفرض والتقدير سلطان

٢٢٢ من انه يهلك قبل العلم ومع فقد هذه الزيادة لا يكون كذلك في كل ما ذكرناه يقتضي
تغير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى المحقق عن الشيخ موافقة السيد
على هذه المقالة والحق هو ما حكيناه اولا محتجا بان شرط النسخ ان يكون
رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد من الدليل الشرعي متقدم وان يكون ذلك
الحكم مستفادا من العقل لا يكون الرفع لمثله نسخا والا لكان كل خبر يرفع
البراءة الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام السيد في الزيادة على الركعتين بطريق
السؤال والجواب بالاتمام ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد وان كان
التغيير فيهما ثابتا بل يقتضي ان يكون الشرع دل على وجوب تعقيب التشهد
للثانية يلزم ان يكون الامر بتأخيره نسخا لتعجيله اذ لم يرفع الدليل الثاني
شيئا غير ذلك واما الركعتان فان حكمهما باق من كونهما واجبتين غاية ما
في الباب ان وجوبهما كان منفردا فصار منضما والشيء لا ينسخ بانضمام غيره
اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة اذا وجب بعدها اخرى واما كونهما لو
انفردتا لما اجزأتا بعد ان كانتا مجزئتين فان الاجزاء يعلم لا من منطوق الدليل
بل من العقل فلم يكن نسخا فلو علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعي لكان المنسوخ اجزاءهما
منفردتين لا وجوبهما اذا عرفت هذا فاعلم ان في هذا الاحتجاج نظرا في جواز اثبات الحكم

قوله واما كونهما لو انفردتا لما اجزأتا اه واما من
جهة الاجزاء وعدمه مع انهما حكمان عقليان لن
لم يثبت ارتفاع اجزاء الاوليين غاية الامر ان
اجزاءهما كان على حال والان صار على حال اخر
ثم لو فرض حكم الشارع بانهما لا يجزيان لا منفردين
ثم قال لا يجزيان الا منضمين فيكون نسخا وكذلك لو
اوجب التشهد والسلام اولا بشرط
الاتصال بالاوليين ثم
اوجب تأخيره
عنه
انا غير متيقن قوله

بخبر الواحد بناء على انه لا ينسخ به الدليل المقطوع به فكيف ما ثبت كونه ناسخا لا يجوز

اثباته به وهذا عند المحقق ان ثم متى كثيرة من اثار اكثر مباحث هذا الباب

المطلب الثامن في القياس والاستحسان

اصل القياس هو الحكم على معلوم بمثل

الحكم الثابت لمعلوم اخر لاشتراكهما في علة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا

وموضع الاخر يسمى فرعا والمشترك جامعا وعلة وهي اما مستنبطة او منصوصة

وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم غير واحد

منهم وتواتر الاخبار بانكاره عن اهل البيت عليهم السلام وبالجملة فمنعه يعد في

ضروريات المذهب واما المنصوصة ففي العمل بها خلاف بينهم وظاهر المرتضى

المنع منه ايضا وقال المحقق انه اذا نص الشرع على العلة وكان هناك شاهد حال

يدل على سقوط اعتبار الشرع ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم

وكان ذلك برهانا وقال العلامة المحكي عنه ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها

في الفرع كان حجة واحتج له بذلك بان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية

والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم

فاين وجدت وجب وجود المعلول ثم حكى عن المانعين الاحتجاج بان قول الشارع

حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان تكون العلة هي الاسكار وان تكون اسكار

٢٢٤

الحرمة بحيث يكون بقيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الاقتران لم
يجز القياس واجاب بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك يستلزم
تجويز مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص وهو محلها
فالحركة القائمة بغيره لا تكون علة للمتحركية سلمنا امكان كون القيد معتبرا في الجملة
لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لا تاكل هذه
الحشيشة لانها سم يقتضي منعه عن اكل كل حشيشة تكون سما سلمنا عدم ظهور
الغاء القيد لكن دليلكم انما يمشي فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا
اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد على الاعتراض
بان الحركة ان عنيتم بها معنى يقتضي المتحركية فهذا المعنى فرضه بحيث المتحركية
وان عنيتم بها امرا آخر ثبتا في فرضه ذلك الاحتمال فههنا لا نسلم انه لا بد في ابطاله
دليل منفصل قولكم العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك عرف بالقرينة وهي
شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم قلتم انه في العلة المنصوصة كذلك قولكم
لو صرح بان العلة هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه الصورة يلزم
الاسكار الحرمة اين وجد لكنه ليس بقياس لانا نعلم بان الاسكار من حيث هو
اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل اسكار ولم يكن العلم بحكم

قد تمت الحواشي بمجرده على يد اقل الكتاب ... احوجهم
الى الله الباري خان جان خلف المرحوم ...
خان الخوانساري في يوم التاسع عشر من شهر
شوال المكرم من شهور سنة السادس عشر و
ثمانية بعد الالف من الهجرة المحمدية صلى الله عليه [و آله]
تاجرا في قرية الاشجرد من قرى الغرديان في
فصل الشتاء عند شدة البرد ونزول الثلج
وهبوب الرياح العاصفة البارده الباينة
المتواترة اللهم
اجعل عواقب
امورنا خيرا بحمد
و آله

نجفي

٢٢٥

بعض تلك الخصال مما خواص العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والآخر اصلا
اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا وقال بعد ذلك والتحقيق في هذا الباب
ان يقال النزاع هنا لفظي لانا انما نمنع من التعدية بان قوله حرمت الخمر
لكونه مسكرا يحتمل لان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم
وان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار
المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك
نعم النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار
ام لا فيجب ان يجعل البحث في هذا لا في ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم
في جميع مواردها فان ذلك متفق عليه اقول كان العلامة لم يقف على
احتجاج المرتضى في هذا الباب فظن ان النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم
متفقون في المعنى وكلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل
الشرع انما تنبئ عن الداعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان
في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه وقد
يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه
دون وجه وقدر منه دون قدر وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه

[illegible]

الاحسان بفقير دون فقير وبدرهم دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيها
لم تفعل الوجه الذي لاجله فعلناه بعينه ثم قال واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص
على العلة ما يوجب التخطي والقياس فجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم
في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي
كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ما لهُ كان هذا الفعل المعين
مصلحة هذا كلامه وهو دال على كون النزاع في المعنى ظاهر فلا وجه لدعوى
العلامة الاتفاق فيه ثم من جعل الحجة ما ذكره فهو موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعد في
المانعين اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندي ما قاله المحقق ووجهه يظهر من تضاعيف
الكلام في هذا المقام فلا نطيل بتقريره واما حجة المرتضى فجوابها ان المتبادر من
العلة حيث تشهد الحال بانسلاخ الخصوصية منها تعلق الحكم بها لا لبيان الداعي
او وجه المصلحة **اصل** ذهب العلامة في التهذيب وكثير من العامة الى
ان تعدية الحكم في تحريم التأفيف الى انواع الاذى التي هي ابلغ منه من باب القياس وسموه
بالقياس الجلي وانكر ذلك المحقق وجمع من الناس واختلفوا في وجه التعدية فقيل
انه دلالة مفهوم وفحواه عليه وسموه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم
غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور ويقابله مفهوم المخالفة وهو ما يكون غير

قوله وسموه بالقياس الجلي اه قال في القوانين الظاهر انه اعم منه من وجه كما
يظهر من تعريف الاكثر للقياس الجلي بانه ما كان الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا

المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف وتسمية هذا دليل

الخطاب ويقال للاول فحوى الخطاب ايضا ولحن الخطاب فقال قوم انه منقول

عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو صريح كلام المحقق وحجة

الذاهبين الى كون مثله قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك

المقصود من الحكم كالاكرام في منع التأفيف عن كونه اكد في الفرع لما حكم

قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة وهذا يقول

به كل من لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال به النافي له ورد بانه

نافي القياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يقال انه قائل بهذا المفهوم

دون القياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يقال انه قائل بهذا

المفهوم دون القياس ويجعل ذلك حجة على انه ليس بقياس وحجة النافين القطع

بافادة الصيغة في مثله المعنى المذكور من غير توقف على استحضار القياس واجيب

بان المتوقف على استحضاره هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من

يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد واذا عرفت ذلك فالحق ما ذكره

بعض المحققين من ان النزاع ههنا لفظي لا طائل تحته **اصل** اختلف

الناس في استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت اخر ولا

يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب
ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دليل المرتضى وجماعة من العامة على الثاني
ويحكى عن المفيد المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في
الصلوة ثم راى الماء في اثنائها والاتفاق واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية
فهل يستمر على فعلها بعده استصحابا للحال الاول ام يستانفها بالوضوء فمن قال
بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني احتج المرتضى بان في استصحاب
الحال جمعا بين الحالين في حكم من غير دليل لان الحالين مختلفان من حيث
كان غير واجد للماء في احديهما وواجدا له في الاخرى فكيف سوى بين الحالين من
غير دلالة واذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ينظر فان
كان الدليل يتناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس هيهنا استصحاب وان كان
تناول الدليل انما هو الحالة الاولى فقط والثانية عارية من دليل فلا
يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحالة مع الخلو من الدليل
مجرى الاولى لو خلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذلك
الثانية ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره
الا لمانع اذ لو لم يجب ذلك لم نعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث الحوادث

لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى مجراه من الحوادث من استصحاب

الحال ما لم يمنع مانع واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في

الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار

وهل يتعلق بشرط زائل او لم يتعلق ليوقف علمنا ان الحكم الثابت في الحالة الاولى

انما يثبت بشرط فقد لنا وانما في الحالة الثانية موجود وقد انتفت الامر على

ثبوته في الاولى واختلف في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت في العقول

ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في

الدار الا بدليل متجدد وقضينا كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية عنه

كونه عرف فيها مع فقد الرؤية واما القضاء بان حركة الفلك وما جرى مجراها

لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى من ادعى ان رؤية

الماء لم تغير الحكم الدال ثم قال ويمكن ان يتمسك بذلك في ان لا نقطع بموت

من اخبرنا عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على استمرار وجودها

وذلك انه لا بد للقطع على الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها

ولو كان البلد الذي اخبرنا عنه على ساحل البحر يجوز ان يغرقه البحر الا

ان يمنع من ذلك خبر صواب نحوه فالدليل على ذلك كله لا بد منه في القول الاخر

that wch. makes sth go into effect

وجوه الاول ان المقتضى للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا فيجب
الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضى الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا
التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا فلان العارض انما هو احتمال تجدد
ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا
بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع الثاني ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا
والا لانقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني
جايزا لثبوت كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد
طرفيه الى الاخر لا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه
ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث ان الفقهاء عملوا
باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع
الخلاف في ذلك كمسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه
وكذلك العكس ومن تيقن طهارة ثوبه في حال بنى على ذلك حتى يعلم خلافها
ومن شهد بشهادة بنى على بقائها حتى يعلم زوالها ومن غاب غيبة منقطعة
حكم ببقاء انكحته ولم يقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذاك
الا لاستصحاب الحال وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب

العمل به الرابع ان العلماء متفقون على وجوب بقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية
على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا واذا تقرر ذلك
فاعلم ان المحقق ذكر في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد وهو
انه المختار واحتج له بهذه الوجوه الاربعة ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها
وقال بعد ذلك والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان
كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب
حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت
خلية او برية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت
قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي
للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك
الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت
انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت
فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت
الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا
بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه وهذا

٢٣٢ الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الاخر كما

يرشد اليه تمثيله لموضع النزاع بمسئلة التيمم ويفصح عنه حجة المرتضى فكانه

استشعر ما يرد على احتجاجه من المناقشة فاستدرك بهذا الكلام وقد اتضح ان

المعتبر قول المرتضى وهو الاقرب

المطلب التاسع في الاجتهاد والتقليد

اصل الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد فهو المشقة في امر من الامور وفي الاصطلاح هو استفراغ

الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قبوله للتجزية

بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو

مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله حينئذ ان يجتهد فيها او لا ذهب العلامة

في التهذيب والشهيد في الذكرى والدروس ووالدي في جملة من كتبه وجمع

من العامة الى الاول وصار قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل

مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم

علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها وكما جاز للمطلق الاجتهاد فيها فكذا

هذا احتج الاخرون بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا

يحصل الظن بعدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجاب الاولون

بان

بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وحيث
يحصل التجويز المذكور يخرج عن الفرض والتحقيق عندي في هذا المقام ان فرض
الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد
المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك بجواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالقياس
على المجتهد المطلق قياس لا نقول به نعم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق
هي قدرته على استنباط المسئلة امكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن الشأن
في العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز ان تكون هي قدرته على استنباط
المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال
القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة فكيف
يستويان سلمنا لكن التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما على دليل قطعي
وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور في موضع النزاع
ان يحصل دليل ظني يدل على مساواة التجزي للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي
عليه يفضي الى الدور لانه تجز في مسئلة التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن
ووجوه في الرجوع الى فتوى المجتهد المطلق فان كان ممكنا لكنه خلاف المراد
اذ الفرض الجواز ابتداء بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد بحسب الظاهر وان

كان

كان بالعرض الحاقًا بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت
الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد ان شئت قلت
تركب التقليد والاجتهاد وهو غير معروف **اصل** وللاجتهاد المطلق شرائط
يتوقف عليها وهي بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة على
المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ العرفية
ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة
ويدخل في ذلك معرفة النحو والتصريف ومن الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى
الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والتصريف ومن الكتاب فيما يتعلق
بالاحكام بان يكون عالمًا بمواقعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها ولو
في كتب الاستدلال ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون
عنده من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف كل باب بحيث يتمكن من الرجوع
اليها وان يعلم احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف
مواقع الاجماع ليتحرز عن مخالفته وان يكون عالمًا بالمطالب الاصولية من
احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك من مقاصده التي
يتوقف الاستنباط عليها وهو اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين ولا بد ان يكون كذلك

بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما بينها من الاختلاف كما توهم القاصرين ٢:٣٥
وان يعرف شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه الا من كان يعرفه بقوة قدسية تغنيه عن
ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة ايذانه يقتدر بها على اقتناص الفروع من
الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح في موضع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم
ان جمعا من الاصحاب عدوا في جملة الشرائط معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من
حدوث العالم وافتقاره الى الصانع موصوفا بما يجب منزها عما يمتنع باعث للانبياء مصدقا
اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل
على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام وناقشهم في ذلك بعض المحققين بان هذا من
لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه وهو حسن مع ان ذلك لا يختص
بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف عليها
اصل الاجتهاد ولكنها قد صارت في هذا الزمان طريقا يحصل بها الدربة وفيه
ويتعين على التوصل اليه ومما يلهج به جهلا او تجاهلا بعض اهل العصر من توقف
الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرناه من الخيالات التي تشهد البديهة
بفسادها والدعاوى التي تقضي الضرورة من الدين بكذبها

اصل

اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في

العقليات التي وقع التكليف بها فواحد والآخر مخطئ وآثم لان الله تعالى كلف
فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة ومخالف
ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف واما الاحكام الشرعية
فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور
وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع
فيها ولا اثم عليه قطعا بغير خلاف بينهم ثم اختلف الناس في التصويب
فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معينا لله تعالى فيها بل حكم الله تعالى فيها تابع
لظن المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله تعالى فيها في حقه وحق مقلده
وقيل ان المصيب فيها واحد لان لله تعالى فيها حكما معينا فمن اصابه فهو مصيب ومن
يخطئ معذور هذا القول هو الاقرب الى الصواب وقد جعله العلامة [illegible] راي
الامامية وهو مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا ارى البحث في
ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كبير طائل فلا جرم كان ترك الاشتغال بتقرير
حججه على ما فيها من الاشكال اولى بمقتضى الحال اصل والتقليد هو
العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا

فالرجوع الى الرسول صلى الله عليه وسلم مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي القضا

الحجة

الحجة في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكر هذا بالنظر الى الاصل الاستعمالي وإلا
فلا ريب في تسميته اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا له في العرف وهو ظاهر
اذا عرفت هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان
عاميا ام عالما بطرف من العلوم وعزي في الذكرى الى بعض قدماء الاصحاب وفقهاء
حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام وانهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع
الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقائع والنصوص الظاهرة وان الاصل
في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص
محصورة وضعف هذا القول ظاهر وقد حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء
على الاذن للعوام في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذلك بانه لو وجب على
العامي النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة
او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه يؤدي الى استيعاب
وقته بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عند نزول
الواقعة فلان ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة بصفة
المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم لا مجال للتوقف فيه اصلا والحق منع التقليد في اصول
العقائد وهو قول جمهور علماء الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف

والبرهان الواضح قائم على خلافه فلا التفات اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق
بعد مصيره الى المنع في هذا الاصل وذكره الاحتجاج عليه قال والذي اتفق انه غير
جائز فيه فصل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره نعم وخالفه الاكثر
احتج ره بانه اتفق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم
تحرير العقائد بالادلة القاطعة لا يتوقف قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوائل
الادلة وهو سهل المأخذ لا انا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف ثم بنى
من يوصف بالمؤمن فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما
لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة
للشاهد منهم لكن ذلك محال ولان النبي صلى الله عليه وآله كان يحكم باسلام
الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل يامره بتعلم الامور
الشرعية اللازمة كالصلوة وما اشبهها انتهى هذا الكلام استعاميل المحقق
الى موافقة الشيخ على ما حكاه عنه او تردده فيه مع انه ليس بشيء لان تحرير الادلة
بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبه الواردة فيها ليس بلازم بل اللازم
معرفة الدليل الاجمالي بحيث يوجب الطمانينة وهذا يحصل بادنى نظر ولذا لم
يوقفوا قبول الشهادة على استعلام المعرفة ولم يكن النبي صلى الله عليه وآله

ولم يجعلوا قبول الشهادة موقوفا
على ذلك فتامل

بعرض الدليل على الاعرابي المسلم اذ كانوا يعلمون منهم العلم بهذا القدر كما قال الاعرابي

البعرة تدل على البعير واثر الاقدام يدل على المسير أفسماء ذات ابراج وارض ذات

فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير **اصل** ويعتبر في المفتي الذي يرجع اليه

المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا ولا بد في صحة رجوع المقلد اليه علمه بحصول

الشرائط فيه اما بالمخالطة المطلعة او بالاخبار المتواترة او القرائن الكثيرة المتعاضدة

او شهادة العدلين العارفين لانها حجة شرعية الا ان اجتماع شرائط قبولها

في هذا الموضع عزيز الوجود كما لا يخفى على المتامل ويظهر من الاصحاب نوع

اختلاف فان العلامة قال في النهاية لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي

اي من غير تقييد بكون اهل الذكر معلوم الاجتهاد

لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب

على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له

منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال

المحقق ولا يكفي العامي بمشاهدة المفتي متصديا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا

باقبال العامة عليه ولا باتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا

بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء

وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه والاختلاف بين هذين

الكلامين

٢:٣ الكلام من كما نرى وكلام المحقق هو الاقوى وجهة ذا صح لا يحتاج الى البناء
واحتجاج العلامة بالاية على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد
نبه عليه ثم واما ثانيا فلانه على تقديره العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن
جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء
غيرهم بل كان اصله جوازه وح فلا بد من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقامه وهو
شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى الموافقة لما ذكره المحقق في حجة قال
وللعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة
والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة
ايضا والديانة قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل القياس بقوله كيف
يعلم عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصناعة
في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصناعة وكذلك العلم بالنحو واللغة
وفنون الاداب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتي ظاهر
كما مع التعدد والاتفاق في الفتوى واما مع الاختلاف فان علم استواؤهم
في المعرفة والعدالة تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح في
العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب الذي وصل الينا

كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب او كما يحكى عن بعض الناس ٢٤١

القول بالتخيير هنا ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب ولو رجح بعضهم بالعلم

والبعض بالورع قال المحقق ره يقدم الاعلم لان الفتوى يستفاد من العلم لا من

الورع والقدر الذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان

ورع الآخر وهو حسن **اصل** ذهب العلامة في باب جواز بناء المجتهد في الفتوى

بالحكم على الاجتهاد السابق ومنع من ذلك المحقق ره حيث قال في شرائط المتولي للفتوى

ان يكون المفتي بحيث اذا سئل عن لمية الحكم في كل واقعة يفتي بها اتى به وبجميع

اصوله التي يبتني عليها وقال في موضع آخر اذا افتى المجتهد عن نظر في واقعة ثم

وقعت بعينها في وقت آخر فان كان ذاكرا للدليلها جاز له الفتوى وان نسيه افتقر

الى استئناف نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام وان خالفه وجب الفتوى

بالآخر ولا ريب ان ما ذكره المحقق اولى عما ذهب اليه العلامة متوجه

لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب الاستئناف

عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس بظاهر **اصل** لا نعرف خلافا في عدم

اشتراط مشافهة المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا واحتجوا له

بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر

بالتزام السماع منه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق
على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة المذكورة للمنع فى كلام الاصحاب
على ما وصل الينا ردية جدا لا تستحق ان تذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد
انما ساغ للاجماع المنقول سابقا او للزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق
بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا فى موضع النزاع لان ثبوت حكاية
الاجماع صريحة فى الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ
التقليد فى الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة
اجتهادية وفرض القائل فيها الرجوع الى فتوى المجتهد فالقائل بالجواز ان كان
ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتوى
الموتى فى غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على
المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحى بل قد حكى الاجماع فيه
صريحا بعض الاصحاب **خاتمة** فى التعادل والترجيح قال الامام بن ابى
الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضى تخييره فى العمل بايهما شاء لا نعرف فى ذلك من الاصحاب
مخالفا عليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة
الاصلية وانما يحصل التعادل مع بطلان الترجيح بكل وجه او لوجوب المصير الى

[illegible]

اولاً عند التعارض وعدم امكان الجمع ولما كان تعارض الادلة الظنية عندنا
منحصراً في الاخبار لاجرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها وكثيرة منها
الترجيح بالسند ويحصل بامور الاول كثرة الرواة كان يكون رواة احدهما اكثر
عدداً من رواة الاخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد عن
الخطأ من الاقل ولان كل واحد يفيد ظناً فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي الى التواتر
المفيد لليقين الثاني رجحان راوي احدهما على راوي الاخر في وصف يغلب معه ظن
الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط قال المحقق ويرجح الثقة الضابط
والاضبط والعالم والاعلم محتجاً بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن
معاوية والفضيل بن يسار ونظائرهم على من ليس لهم حالهم قال ويمكن ان
يحتج لذلك بان رواية العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطأ واذهب في نقل
الحديث على وجهه فكانت اولى الثالث قلة الوسائط وهو علو الاسناد فيرجح
العالي لان احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة في نهاية علو
الاسناد وان كان رغبة المحدثين من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال
الغلط والكذب اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره ايضاً فان احتمال الخطأ
والغلط في العدد الاقل انما يكون اقل لو اتحد اشخاص الرواة في الخبرين او

[illegible]

تساوتا في الصفات واما اذا تعددت اوكانت صفات الاكثر اكثر فلا وهذا
الكلام ليس بشيء لان تاثير التعدد في مسئلة غير معقول واشتراط الاتحاد والمساواة
في الصفات مشكل لان المفروض في باب الترجيح استجماع احد الدليلين
بجهة الترجيح وهو انما يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الاخر ما
يساويها او يترجح عليها لم يعقل استناد الترجيح اليها وبالجملة فهو في غاية الظهور
ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروي بلفظ المعصوم على المروي بمعناه
وحكى المحقق عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وكانا
فان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح بينهما وان لم يوثق منه بذلك
ينبغي ان يؤخذ المروي لفظا ثم قال المحقق وهذا حق لانه ابعد من الزلل والعجب
كيف رضي من الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى
مشروطة بالضبط والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل يقتضي التقديم
مطلقا الا مع عدم الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما شرط الشيخ ومنها الترجيح
بالنظر الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون احد لفظي الخبرين فصيحا
ولفظ الاخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال فيرجح الفصيح وهذا ظاهر واما الافصح فلا
يرجح على الفصيح خلافا للعلامة في تهذيبه لان المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح

وثانيها ان يتأكد الدلالة في احدهما بان يتعاضد جهات دلالته او يكون اقوى ولا
يوجد مثله في الآخر فيرجح متأكد الدلالة ومن امثلته ما جاء في بعض اخبار التقصير للمسافر
بعد دخول الوقت من قوله صم قصر فان لم يفعل فقد خالف الله ورسول الله صم
وثالثها ان يكون مدلول اللفظ في احدهما حقيقيا وفي الآخر مجازيا وليس بغالب
فيرجح ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازيا لكن مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما
اشهر واقوى واظهر منه في الآخر فيجب ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها
ان يكون دلالة احدهما على المراد منه غير محتاجة الى توسط امر اخر ودلالة الآخر
موقوفة عليه فيرجح غير المحتاج وقد ذكر بعض الناس هيهنا وجوها اخر كثيرة
والمقبول منها داخل في عموم ما ذكرناه وان كان في كلام الكل مفردا بالذكر كترجيح
العام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض
للعلة على ما اقتصر فيه على الحكم وكترجيح ما يكون اللفظ فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر
كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلثة معان ووجه دخولها فيما ذكرنا ان الاول
يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني الى ترجيح الاقوى دلالة على الاضعف لان
التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح بالامور الخارجة وهي اربعة
الاول اعتضاد احدهما بدليل اخر فانه يرجح على ما لا يوجد فيه دليل الثاني عمل اكثر السلف

باحدهما فيرجح به على الاخر قال المحقق اذا عمل اكثر الطائفة على احدى الروايتين

كانت اولى اذا جوزنا كون الامام عم في جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح

واجب الثالث مخالفة احدهما للاصل وموافقة الاخر له فيرجح المخالف عند العلامة

واكثر العامة وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ حجة الاول

احدهما ان المخالف للاصل ويعبرون عنه بالناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا

والموافق ويسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتباره اولى الثاني

ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر فانه

يوجب تكثيره لانه لنسخ حكم الناقل حكم العقل حجة الثاني ان حمل الحديث على

ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة

التاسيس اقوى من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع على الاكثر فائدة اولى

الحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرر عليه وذلك يقتضي كونه واردا

حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التاكيد

وقد علم رجحه بخلاف ما اذا جعلنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقدم الناقل

عليه فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة اما الناقل فظاهر واما المقرر

فلوروده بعد نسخ ما رفعه الناقل فيكون هذا اولى وكلتا الحجتين لا

تنهض باثبات المدعى قال المحقق ره بعد نقله للقولين ما حاصله الجمعين نعم

ما قال المحقق انه اما ان يكون الخبران عن النبي صلى الله عليه وآله او عن الائمة عليهم
السلام فان كانا عن النبي صلى الله عليه وآله وعلم التاريخ كان المتأخر اولى
سواء كان مطابقا للاصل او لم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما
يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان كان عن الائمة
عليهم السلام وجب القول بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان فائدة التاريخ مفقودة
هنا والنسخ لا يكون بعد النبي صلى الله عليه وآله الا مع ان يكون احدهما موافقا
لاهل الخلاف والاخر مخالفا فيرجح المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى
المحقق ره عن الشيخ ره انه قال اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدهما
من قول العامة ثم قال المحقق والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن
الصادق عليه الصلوة والسلام وهو اثبات لمسئلة علمية بخبر الواحد ولا يخفى
عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد ره وغيره فان احتج
بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع
الى ما لا يحتمل قلنا لا نم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها
الامام ع كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل مراعاة لمصلحة يراها ويعلمها الامام

القول صح

وان

وان كنا لا نعلمها فان ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك

على تقدير التعارض حصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلم يلزم سد باب العمل هذا

كلامه وهو ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال بالخبر بانه اثبات لمسئلة

علمية بخبر الواحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مسئلة بالخبر المعتبر من الاحاد

ونحن نطالبه بدليل منعه ثم ان هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت صحته فلا

ينهض حجة واما ثانيا فلان الافتاء بما يحتمل التأويل وان كان محتملا الا

ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال الائمة عليهم السلام اقرب والظهور في ذلك

كاف في الترجيح فكلام الشيخ عندي هو الحق والحمد لله الحق المبين وصلى الله

على نبيه الحبل المتين وعلى آله الطيبين المعصومين المطهرين المكرمين

تمت كتاب معالم الدين في [illegible] الاصول

في يوم الثالث من شهر شعبان المعظم

بيد اقل خلق الله الوهاب

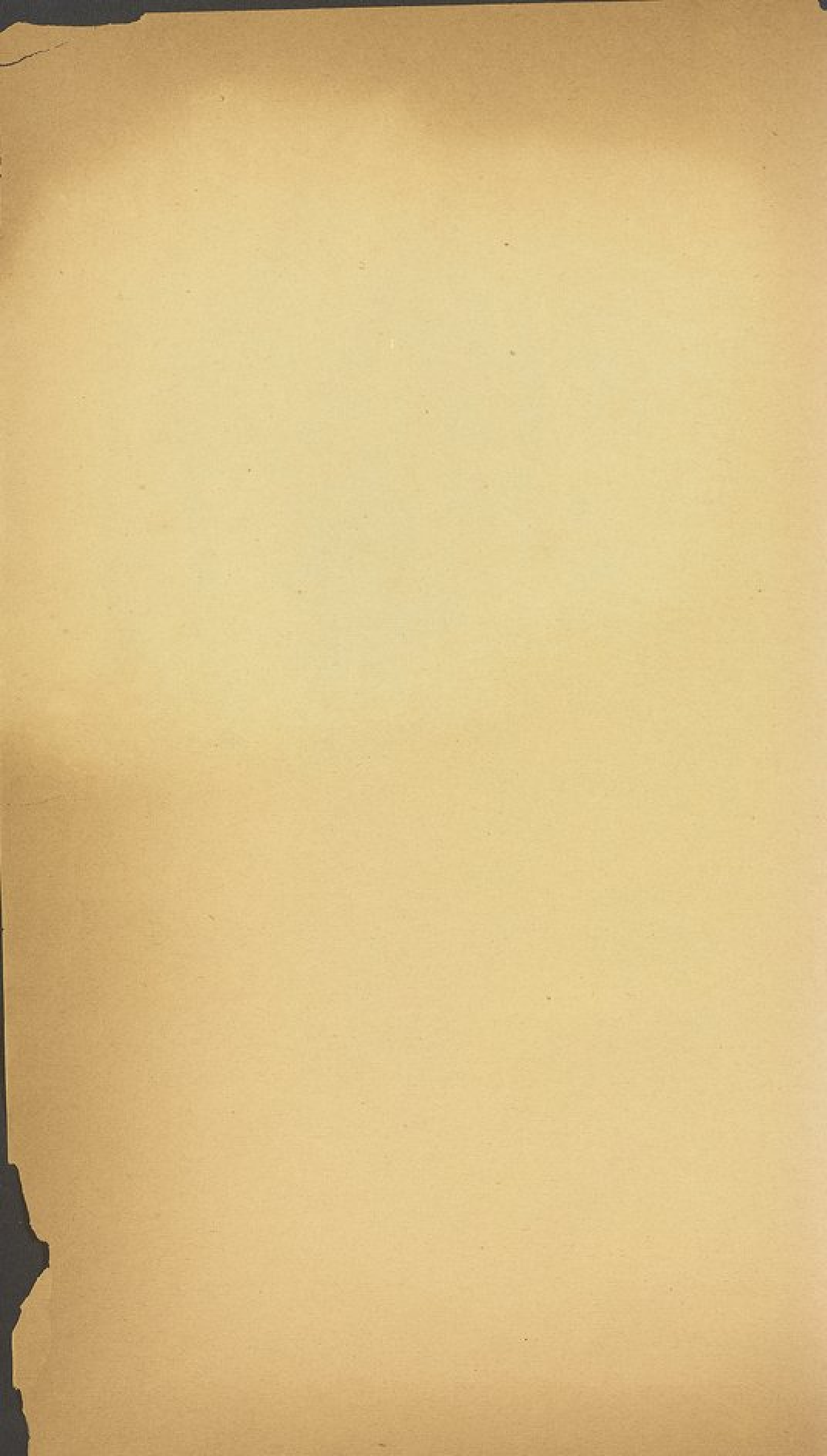
عبد علي محمد كاظم

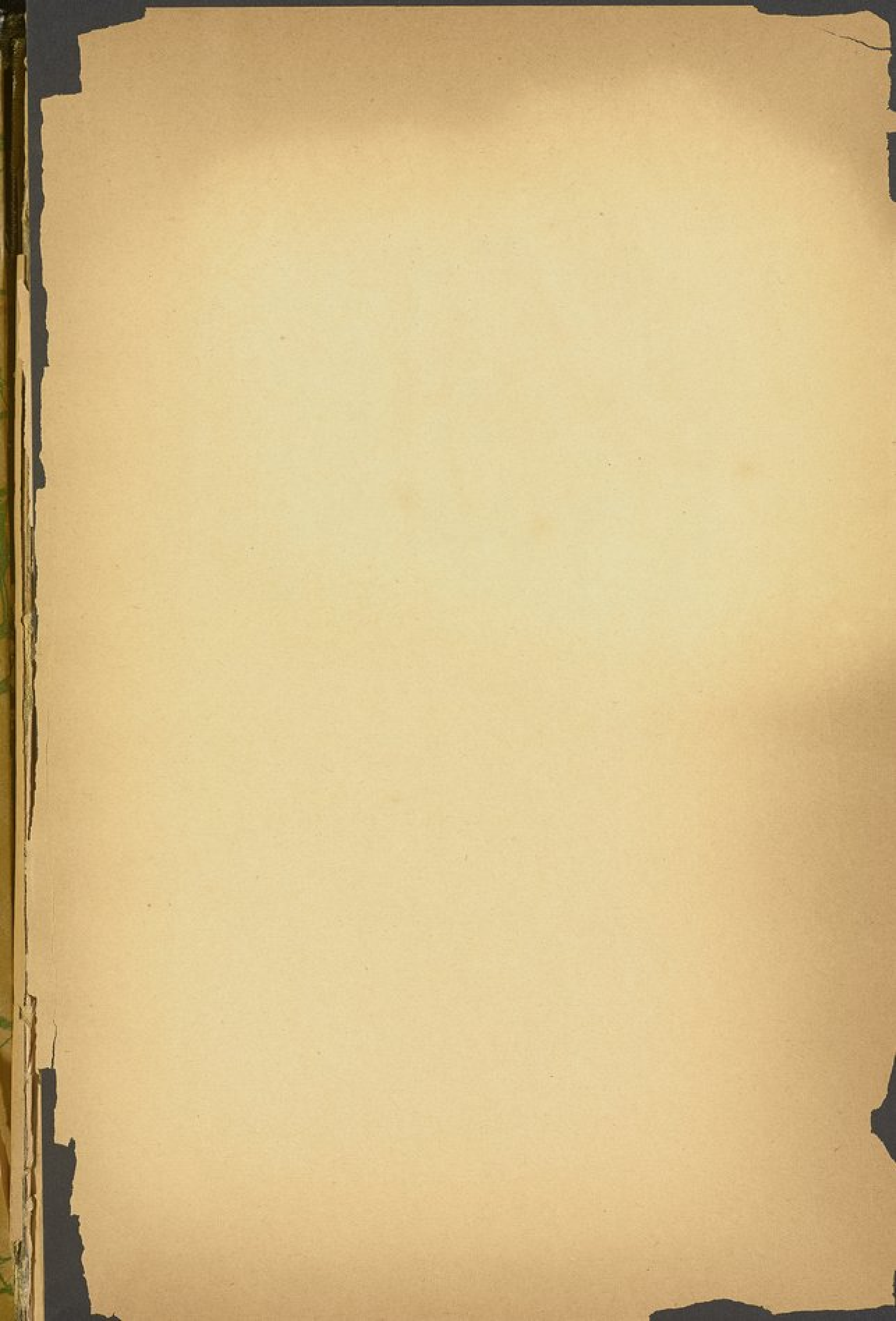
در دار الخلافه طهران

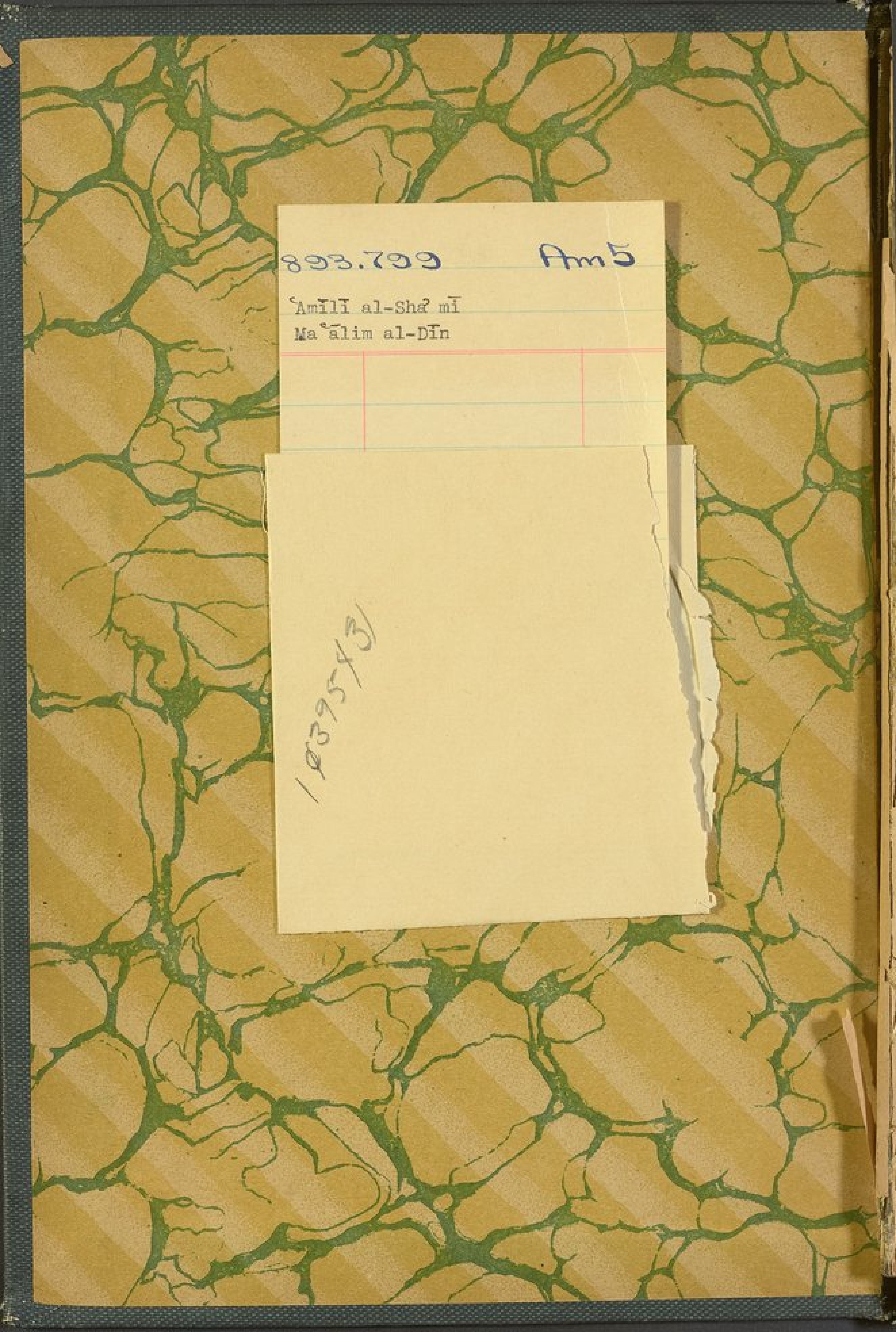
١٣١٤

ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار

چون مکتوب بود کلمات و
آقا بابا این نسخه که در طهران
نیز از معالم طبع رسیده
بود از غلط و [illegible]
خوانندگان بود لهذا احقر عباد
علامه الرجا حاج محمد [illegible]
خوانساری عفا الله تعالی عنه [illegible]
در تصحیح آن [illegible]
[illegible] آقا بابا [illegible]







893.799 Am5
ʿAmīlī al-Shaʾmī
Maʿālim al-Dīn
1039543